

III MICHEL FOUCAULT Istoria sexualității Vol.
III Preocuparea de sine

Cartea a apărut cu sprijinul Ministerului
Educației și Cercetării
Michel Foucault

Histoire de la sexualité
Le souci de soi
Editions Gallimard, 1984

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ DE EXTERNE ȘI AL
AMBASADEI FRANȚEI ÎN ROMÂNIA

MICHEL FOUCAULT
Istoria sexualității
— Vol. III
Preocuparea de sine
Traducere de
CĂTĂLINA VASILE



București 2004

ISBN 973 - 87084 - 5 - 2

I
A VISA PROPRIILE PLĂCERI

Am să încep acest volum cu analiza unui text destul de neobișnuit. E o lucrare de „practică” 4 și de viață obișnuită cotidiană; nu este un text de reflecție sau de normă morală. Este singurul text, dintre cele care au ajuns până la noi din epoca respectivă, în care aflăm o expunere ceva mai sistematică a diverselor forme posibile ale actelor sexuale; în general, referitor la acestea, nu emite în mod nemijlocit și explicit judecăți morale, ci lasă să se întrezărească scheme de apreciere acceptate într-o manieră generală. Se poate vedea că acestea sunt foarte similare cu principiile generale care structurau deja, în perioada clasică, experiența morală a actelor presupuse de *aphrodisia*. Cartea lui Artemidor este, așadar, un reper. Ea vădește o perenitate și depune mărturie despre un mod curent de a gândi. Prin chiar acest fapt, va îngădui aprecierea a ceea ce s-a ivit, diferit și parțial nou, în aceeași epocă, în gândirea filosofică sau medicală asupra plăcerilor și asupra comportamentului sexual.

Metoda lui Artemidor

Cheia visurilor a lui Artemidor este unicul text păstrat în întregime dintr-o literatură bogată în Antichitate: onirocritica, sau interpretarea viselor. Artemidor, care scria în secolul al II-lea după Christos, citează numeroase lucrări (unele deja vechi) care circulau în epoca sa: cele ale lui Nicostrât din Efes¹ și Panyasis din Halicarnas²; cea a lui Apollodor din Telmessos; cele ale lui Phoebus din Antiohia⁴ și Denis din Heliopolisă și a

naturalistului Alexandru din Myndose; îl amintește cu laude pe Aristandru din Telmessos⁷; se mai referă la trei cărți din tratatul lui Geminus din Tyr, la cinci cărți ale lui Demetrios din Phaler și la douăzeci și două de cărți ale lui Artemon din Milete.

Adresându-se celui căruia îi închină cartea sa, un anume Cassius Maximus – poate Maxim din Tyr sau tatăl său⁹ care l-ar fi îmboldit „să nu lase a-i cădea știința în uitare” – Artemidor spune că „n-a făcut altceva” decât să se ocupe „zi și noapte, neconținut”.

1 Artemidor, *La Clef des songes* (trad. A. – J. Festugière) I, 2.

2 *Ibid.*, I, ; I, 64; II, 35.

3 *Ibid.*, I, 79. – 4 *Ibid.*, I, ; 11, 9; IV, 48; IV 66.

s *Ibid.*, I, 66.

6 *Ibid.*, I, 6?; II, 9; II, 66.

7 *Ibid.*, I, 31; IV, 23; IV, 24.

8 *Ibid.*, I, 2; II, 44.

9 Cf. A. – J. Festugière, *Introducere la traducerea franceză*, p. 9; ca Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, p. 181 și urm.

de interpretarea viselor¹. Afirmație emfatică, destul de frecventă în acest soi de prezentări? Poate. Oricum, Artemidor a realizat ceva cu totul diferit de compilarea celor mai celebre exemple de predicții onirice confirmate de realitate, El a redactat o lucrare metodică, și aceasta în două senăuri: trebuia să devină un material care putea fi folosit în viața cotidiană, dar și un tratat cu deschidere teoretică asupra validității metodelor

interpretative.

Nu trebuie să scăpăm din vedere faptul că interpretarea viselor făcea parte dintre tehnicile existenței. Deoarece imaginile din somn erau privite, cel puțin unele dintre ele, ca semne ale realității sau mesaje pentru viitor, descifrarea lor era la mare preț: o viață rațională nu se putea dispensa de aceasta. Era o foarte veche tradiție populară, dar era admisă și în mediile cultivate. Individul trebuia să se adreseze numeroșilor profesioniști ai imaginilor nopții, dar la fel de bine putea să-și interpreteze și singur semnele. Un foarte mare număr de mărturii dă seamă despre importanța atribuită interpretării viselor ca practică de viață, indispensabilă nu doar în circumstanțe deosebite, ci și în viața de toate zilele. Aceasta deoarece, în somn, zeii dau sfaturi, informații, și câteodată porunci explicite. Totodată, cu toate că visul nu face mai mult decât să anunțe un eveniment, fără a face recomandări, cu toate că se presupune că desfășurarea faptelor în viitor este inevitabilă, e bine să știi dinainte ce te așteaptă, pentru a fi, pregătit: „Divinității, spune Achille Tatius în *Aventurile lui Leucippe și Clitophon*, îi place adesea să le înfățișeze oamenilor în vis viitorul – nu pentru ca, în acest fel, ei să se păzească de nenorocire, pentru că nimeni nu este mai presus de Destin – ci pentru ca ei să suporte mai ușor suferința. Căci tot se ivește pe nepregătite zdruncină spiritul sub violența loviturii și îl copleșește, în vreme ce faptul de a ști ce va să se întâmple poate, încet-încet, să

îndulcească nenorocirea”^{1 2}. Mai târziu, Synesios va reproduce un punct de vedere absolut tradițional atunci când va spune că visele noastre reprezintă un oracol „cu care trăim”, care ne însoțește „în călătorii, în război, în funcțiile publice, la muncile agricole și în negustorie”; visul trebuie privit ca „un profet mereu pregătit, Un sfetnic neobosit și tăcut”; așadar, trebuie să învățăm cu toții să ne interpretăm visele, „bărbați și femei, tineri și bătrâni, bogați și săraci, simpli cetățeni sau magistrați, orășeni sau țărani, artizani și oratori”, indiferent „de sex, de vârstă, de avere, de profesie”¹. Cu aceste intenții și-a scris Artemidor *Cheia visurilor*.

Lucrul cel mai important pentru el este să-i indice detaliat cititorului modul în care să procedeze: cum să desfaci un vis în elementele sale și să-i definești sensul diagnostic? Cum să interpretezi întregul pornind de la aceste elemente și ținând seama de acest întreg, în descifrarea fiecăreia dintre părți? Semnificativă este comparația pe care o face Artemidor cu tehnica divinatorie a sacrificatorilor: și ei „luând semnele unul câte unul în parte, știu ce înseamnă fiecare dintre ele cu toate acestea, „asta nu-i împiedică să dea explicații despre întreg, la fel ca și despre fiecare dintre părți.”². Este vorba, deci, de un tratat *de interpretare*. Concentrată aproape în totalitate, nu pe miracolele profetice ale viselor, ei pe o *techné* care să le facă să vorbească în mod

1 Artemidor, Clef des songes, II, concluzie.

2 Achille Tadas, Leucippe et Clitophon, I, 3 .

corect, lucrarea se adresează mai multor categorii de cititori. Artemidor vrea să le dea un instrument de lucru tehnicienilor analizei și profesioniștilor; este speranța cu care-l ispitește pe fiul său, cel căruia îi sunt dedicate cărțile a 4-a și a 5-a; dacă „ține pe masa lui lucrarea” și o păstrează pentru sine, va ajunge, „cel mai bun tălmaci de vise dintre toți”^{3 4}. Înțelege sări ajute și pe aceia care, deziluzionați de metodele eronate pe care le-au încercat, ar fi tentați să renunțe la această practică atât de importantă: cartea va fi un remediu salvator contra erorilor – *therapeia soteriodes*⁵. Artemidor are în vedere și generațiile care abia acum apar și care au nevoie de o instruire elementară⁶. Oricum, a intenționat să-și înfățișeze tratatul ca pe un manual de viață, ca un instrument ce poate fi folosit de-a lungul existenței: a ținut să dea analizelor sale „aceeași ordine și aceeași succesiune ca în viața însăși”.

Caracterul de „manual pentru viața de zi cu zi” este foarte vădit când textul lui Artemidor este comparat cu *Discursurile* lui Aristid – un bolnav anxios, obsedat de maladia sa, care și-a petrecut ani de zile în ascultarea zeului ce-i trimitea vise în timpul neobișnuitelor avataruri ale maladiei sale precum și nenumărate tratamente pe care le și urma. De notat că la Artemidor miracolul religios aproape că nu are loc; contrar multor texte de

3 Synesios, *les, songes*, trad. Drupn, 15-16.

4 Ibid., IV, prefață.

5 Ibid., dedicație.

6 Ibid., III, concluzie.

acest fel, lucrarea lui Artemidor nu depinde de practici de terapie culturală, deși îl amintește, într-o formulă tradițională, pe Apollo din Daldis, „zeul patriei sale”, care l-a încurajat și care, sosit la căpătâiul lui, „aproape că i-a poruncit să scrie această carte” 1. De astfel, este preocupat să sublinieze diferența dintre scrierea sa și cea a unor interpreți de vise precum Geminus din Tyr, Demetrios din Phaler și Artemon din Milet, care au lăsat în scris rețete și tratamente dăruite de Serapis? Visătorul tipic pentru care scrie Artemidor nu este un individ religios, neliniștit și preocupat de poruncile venite sus. Este un individ „obișnuit”: în majoritatea cazurilor un bărbat (visele femeilor sunt consemnate cu caracter adiacent, ca variante posibile, în care sexul subiectului transformă sensul visului); un bărbat cu familie, posedând o avere și adesea o meserie (face negustorie, ține o prăvălie); are servitori și sclavi (dar este pomenit și cazul în care nu are). Principalele sale interese se referă, în afară de sănătate, la viața și moartea celor apropiați, la succesul în afaceri, îmbogățirea sau sărăcirea sa, căsătoria copiilor, eventualele obligații în cadrul cetății; pe scurt, este vorba de omul de rând. Textul lui Artemidor este semnificativ pentru un mod de existență și un tip de interese specifice oamenilor obișnuiți.

Lucrarea are o miză teoretică menționată de autor în dedicația către Cassius: vrea să-i respingă pe adversarii oniromanciei; vrea

1 *Ibid.*, II, concluzie.

2 *Ibid.*, II, 44.

să-i convingă pe scepticii care nu cred în aceste forme de divinație prin care se încearcă descifrarea semnelor prevestitoare ale viitorului. Artemidor încearcă să-și enunțe certitudinile nu atât prin expunerea sobră a rezultatelor, cât printr-un procedeu de investigare asupra căruia a meditat îndelung și o discuție asupra metodei.

Nu are deloc pretenția că n-a ținut cont de texte anterioare; și-a dat osteneala să le citească, dar nu pentru a le recopia, așa cum se întâmplă de multe ori; ceea ce îi reține atenția din tot ceea ce a fost „deja spus”, nu este autoritatea acceptată de toți ci, mai degrabă, experiența, în întinderea și diversitatea sa. Iar această experiență a căutat-o nu la câțiva mari autori, ci acolo unde se constituie ea. Artemidor este mândru - o afirmă în dedicația către Cassius Maximus și o repetă și după aceea - de amploarea cercetării sale. Nu numai că a colaționat numeroase lucrări, dar, cu perseverență, a cercetat prăvăliile deschise la răspântiile lumii mediteraneene de cititorii în vise și de cei care ghiceau viitorul. „În ce mă privește, nu numai că nu am lăsat să-mi scape nicio carte de oniroeritică, făcând un mare efort în acest scop, dar, fără a ține cont de cât sunt de desconsiderați ghicitorii de prin piețele publice, pe care anumiți oamenii, cu un aer grav și sprâncenele încruntate, îi numesc șarlatani, impostori și bufoni, eu, disprețuind această lipsă de prețuire, am avut ani de zile legături cu ei, ascultând cu răbdare vechi vise și împlinirea lor,

în Grecia, în orașe și la panegyrii, în Asia și în Italia și în cele mai mari și mai populare insule: nu există alt mijloc de a căpăta experiență în această disciplină⁴". Totuși, Artemidor recomandă ca tot ce spune să nu fie transmis așa cum a fost primit, ci după ce a fost supus „experienței” (*peira*) care pentru el este „canonul” și „martorul” a ceea ce afirmă^{7 8}. De aici trebuie să pricepem că autorul va verifica informațiile la care se referă, prin comparație cu alte surse, prin confruntarea cu propria sa practică și prin raționament și demonstrație: astfel, nimic nu e spus „în aer”, nici prin „simplă conjunctură”. Recunoaștem procedeele de cercetare, noțiunile – cum ar fi cele de *historia* sau *peira* –, formele de control și de „verificare” care erau trăsături specifice în acea epocă, sub influența măi mult sau mai puțin directă a gândirii sceptice, a culegerilor științifice din domeniul istoriei naturale sau al medicinei⁹. Textul lui Artemidor prezintă marele avantaj de a înfățișa o gândire întemeiată pe o vastă documentație tradițională.

Într-un astfel de document nu este vorba să căutăm formulări de morală austeră sau emergența unor noi exigențe în materie de conduită sexuală; mai degrabă, el oferă indicații

⁷ Ibid., dedicație.

⁸ Ibid., II, concluzie.

⁹ R.J. White, în introducerea sa la ediția engleză a lui Artemidor, evidențiază multe dovezi ale influenței empiriste și sceptice asupra lui Artemidor. În același timp, A.H.M. Lessels („Ancient Systems of Dream Classification's Mnemosune, 1969, p. 391) afirmă că Artemidor nu era decât un practician care interpreta numai visul pe care îl avea de tratat în ziua aceea.

asupra modalităților de apreciere curentă și a atitudinilor general acceptate. Desigur, reflecția filosofică nu este absentă din acest text și regăsim aici trimiteri destul de clare la probleme și la debateri contemporane; ele se referă, însă, la procedeele de descifrare și metoda de analiză, nu la judecăți de valoare și sensuri morale. Materialul la care fac referire interpretările, scenele onirice pe care le tratează, cu caracter de predicție, situațiile și evenimentele anunțate fac parte dintr-un peisaj comun și tradițional. Am putea pretinde, așadar, acestui text al lui Artémidor să depună mărturie despre o tradiție morală destul de răspândită și cu certitudine adânc ancorată în trecut. Dar mai trebuie să ținem minte și că, deși textul oferă detalii abundente, deși înfățișează, referitor la vise, un tablou al diverselor acte și relații sexuale posibile mai sistematic decât orice altă lucrare din aceeași epocă, el nu este în niciun caz un tratat de morală care are drept scop principal formularea de judecăți asupra acestor acte și relații. Numai în mod indirect se pot deduce, prin descifrarea viselor, aprecierile asupra scenelor și actelor înfățișate acolo. Principiile unei morale nu sunt avansate pentru ele însele; le putem recunoaște doar din tatonările analizei: prin interpretarea interpretărilor. Asta înseamnă să ne oprim un moment asupra procedeelor de descifrare puse în funcțiune de Artemidor, astfel încât să putem descifra mai pe urmă morala subiacentă analizelor viselor sexuale.

1. Artemidor distinge două forme de viziuni

nocturne. Există viselo-*enupnia*\ ele traduc afectele din acel moment ale subiectului, cele care însoțesc sufletul în drumul său”: ești îndrăgostit, tânjești să fii lângă obiectul dorinței tale, visezi că este cu tine; ești privat de hrană, simți nevoia să mănânci, visezi că ești pe cale să mănânci; sau „cel îndopat visează că vomită sau că se sufocă¹⁴⁴; cel care se teme de dușmani visează că aceștia îl împresoară. Aceasta formă de vis are valoarea unui diagnostic simplu: își are rădăcinile în actualitate (de la prezent la prezent); îi reprezintă subiectului care doarme propria-i stare; traduce ceea ce este, pentru trup, lipsă sau exces și ceea ce este pentru suflet teamă sau dorință.

Cu totul diferite sunt visele-*oneiroi*. Artemidor le revelează cu ușurință natura și funcția princele trei „etimologii” pe care le propune. *Oneiros* este ceea ce *to on eirei*, „CO spune ființa”; ea spune ce este deja în desfășurare temporală și se va produce ca eveniment într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat. Mai este și ceea ce acționează asupra sufletului și-l stimulează – *oreinei*; visul transformă sufletul, îl șlefuește și îl modelează; îl pregătește și stârnește în el frământări corespunzătoare celor arătate. Mai recunoaștem în cuvântul *oneiros* numele lui Iros, cerșetorul din Ithaca, purtător al mesajelor care-i erau încredințate^{10 11}. Ca termeni, *enupnion* și *oneiros* au înțeles opus; primul vorbește despre individ, al doilea despre

10 Artemidor, *Clef des songes*, 1,1.

11 Ibid., Cf. *Odyssée*, XVIII, 7.

evenimentele lumii; unul decurge din stările trupului și ale sufletului, celălalt anticipează desfășurarea evenimentelor în timp; unul manifestă jocul surplusului și al lipsei în ordinea poftelor și a repulsiilor; altul îi face semn sufletului și, totodată, îl șlefuieste. Pe de o parte, visele dorinței vorbesc despre realitatea ființei în starea sa actuală; pe de alta, visele ființei vorbesc despre viitorul evenimentului în ordinea lumii.

O a doua delimitare introduce, în fiecare dintre cele două categorii de „viziune nocturnă”, o altă formă de distincție: ceea ce se arată clar, transparent, fără a necesita descifrare și interpretare, și ceea ce nu apare decât în mod figurat, în imagini spunând altceva decât ce se observă la prima vedere. În visele de stare, dorința poate fi manifestată prin prezența ușor de recunoscut a obiectului său (vedem în vis femeia dorită); dar mai poate fi manifestată și printr-o altă imagine care se înrudește într-o măsură mai mică sau mai mare cu obiectul în chestiune. Există o diferență similară în visele de eveniment: unele arată în mod direct ce există deja la modul viitorului: se vede cum se scufundă în vis corabia al cărui naufragiu este iminent; ești ajuns de arma care te va răni mâine: sunt visele așa-zise „teorematice”. În alte cazuri, însă, raportul imaginii cu evenimentul este indirect: imaginea corăbiei care se zdrobește de stânci poate să semnifice nu un naufragiu, nici măcar o nenorocire, ci, pentru sclavul care visează aceasta, apropiata sa libertate; acestea sunt visele

„alegorice”.

Or, jocul dintre cele două distincții îi ridică interpretului o problemă practică. Să luăm o viziune anume din timpul somnului: cum ne dăm seama dacă avem de-a face cu un vis de stare sau cu unul de eveniment? Cum decidem dacă imaginea anunță direct ce arată sau dacă trebuie să presupunem că este tălmăcirea altui lucru? Amintind această dificultate în primele pagini ale cărții a IV-a (scrisă după primele trei), Artemidor arată importanța primordială a analizei subiectului care visează. Este cert, explică el, că visele de stare nu se vor produce la ființele „virtuoase”; într-adevăr, acestea știu să-și stăpânească pornirile iraționale, și prin urmare și pasiunile – dorința sau teama: ele se pricep și să-și păstreze trupul în echilibrul dintre lipsă și exces; în consecință, nu vor avea parte de tulburări și, deci, nici de vise (*enupmia*) care trebuie totdeauna înțelese ca manifestări ale afectelor. De altfel, este o temă frecventă la moraliști aceea că virtutea se remarcă prin dispariția viselor care transpun în somn poftele sau frământările involuntare ale sufletului și ale trupului. „Visele celui adormit, spunea Seneca, sunt la fel de agitate ca ziua pe care a încheiat-o” 1. Plutarh se baza pe Zenon când spunea că este un semn de progres faptul de a nu mai visa că-ți fac plăcere acțiunile necuvenite. El aducea în discuție acei subiecți care, în stare de trezie, au destulă putere pentru a lupta împotriva pasiunilor lor și a le rezista, dar noaptea, „descătușându-se de legi și de opinia

celorlalți”, nu mai au deloc rușine: se trezește atunci în ei tot ce au mai imoral și mai licențios¹²
13.

În orice caz, pentru Artemidor, atunci când au loc, visele de stare pot îmbrăca două forme: la majoritatea oamenilor dorința sau aversiunea se manifestă direct și fără a se ascunde; dar nu se manifestă decât prin semne la cei care știu să-și interpreteze propriile vise; sufletul le „joacă renghiuri într-un mod mai viclean”. Astfel, un bărbat neexperimentat în materie de onirocritică va vedea în vis femeia după care tânjește sau moartea mult dorită a stăpânului său. Sufletul neîncrezător sau experimentat al expertului în citirea viselor va refuza într-o oarecare măsură să-i manifeste starea de dorință în care se află; va face apel la un truc și, în consecință, în loc s-o vadă pur și simplu pe femeia dorită, visătorul va vedea imaginea unui lucru care o reprezintă: „un cal, o oglindă, o corabie, marea, o femelă de animal sălbatic, un veșmânt feminin”. Artemidor citează un pictor din Corint, fără îndoială expert, care vedea în vis cum i se dărmă acoperișul casei și propria-i decapitare; s-ar putea imagina aici semnul unui eveniment viitor; dar era, de fapt, un vis de stare: omul râvnea moartea stăpânului său – care trăiește și în ziua de azi, notează, în trecere, Artemidor¹⁴.

În privința viselor de eveniment, cum să le

12 Seneca, Lettres à Lucilius, 56, 6.

13 Plutarh, Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, 12

14 Artemidor, Clef des songes, IV, prefața.

distingi pe cele transparente și „teorematice”, de cele care anunță prin mijloacele alegoriei un eveniment diferit de cel înfățișat? Dacă se dau deoparte imaginile excepționale care cheamă în mod evident o interpretare, visele care anunță limpede un eveniment sunt imediat sancționate de realitate; evenimentul le urmează imediat; visul teorematic se deschide asupra ceea ce anunța, nemailăsând interpretării nici priza posibilă, nici răstimpul indispensabil. Visele alegorice se recunosc ușor prin faptul că nu sunt urmate de realizarea directă: atunci este bine să fie interpretate. Să mai adăugăm că ființele virtuozose – care n-au vise de stare, ci numai vise de eveniment – nu cunosc de cele mai multe ori decât viziunile clare ale viselor teorematice. Artemidor nu trebuie să explice acest privilegiu: tradiția afirma că ființelor pure zeii le vorbesc nemijlocit. Să ne amintim de Platon, în *Republica*: „După ce a domolit cele două părți ale sufletului (cea a poftelor și cea a mâniei) și o stimulează pe cea de a treia, unde se adăpostește înțelepciunea și, în sfârșit, se liniștește, doar în aceste condiții, știi, sufletul atinge cel mai mult adevărul⁴⁶¹. În romanul lui Charitoii din Aphrodisias, în momentul când Callirhoe va ajunge în sfârșit la sfârșitul încercărilor sale și când lunga sa luptă pentru a-și menține virtutea va fi răsplătită, ea are un vis „teorematic” care anticipează finalul romanului și constituie, din partea zeiței care o apără, o prevestire și o promisiune în același timp: „Ea se văzu virgină încă, la Syracuza, intrând în templul

Afroditei, apoi pe drumul de întoarcere, zărindu-l pe Chaireas, iar după aceea, ziua nunții, tot orașul împodobit cu ghirlande și pe ea însoțită de tatăl și de mama sa până la casa logodnicului ei” 2.

În tabelul următor se află raporturile stabilite de Artemidor între tipurile de vise, felul lor de a semnifica și modalitățile de a fi ale subiectului:

În suflete le virtuo ase		Visele de stare		Visele de eveniment	
		Directe Prin semne		T eorem atice	Al egoric e
		Niciodată		C el mai	
În suflete le obișnu ite	Ci l experi ență		C el mai adesea		
	F ără experi ență	C el mai adesea			C el mai adesea

1 Platon, *République*, IX, 572 a-b.

2 Charlton din Aphrodisias, *Les Aventures de Chaeréas et de Callirhoé*, V, 5.

Ultima casetă a tabelului - cea a viselor alegorice de eveniment, așa cum se produc ele în sufletele obișnuite - definește travaliul *onirocriticii*. Aici interpretarea este posibilă, deoarece nu există o transparență a viziunii, ci folosirea unei imagini pentru a traduce o alta; în acest caz este utilă interpretarea, fiindcă îngăduie

pregătirea pentru un eveniment care urmează să se întâmple în viitor.

2. Descifrarea alegoriei onirice se face pe calea analogiei. Artemidor revine la această chestiune de mai multe ori: arta onirocriticii se întemeiază pe legea similarității; ea operează prin „apropierea a doua lucruri care seamănă” ¹.

Artemidor face să funcționeze această analogie pe două planuri. Mai întâi este vorba de analogia de natură dintre imaginea din vis și elementele din viitor anunțate de ea. Pentru a detecta această asemănare, Artemidor se folosește de diverse mijloace: identitate calitativă (a visa o stare de indispoziție ar putea însemna o „proastă stare” viitoare a sănătății sau a averii; să visezi noroi înseamnă că trupul va fi încărcat cu substanțe dăunătoare); identitate de cuvinte (berbecul înseamnă ppruncă divină din pricina jocului de rezonanțe asemănătoare ale cuvintelor *krios* – *kreion*) ¹⁵¹⁶; înrudire simbolică (a visa un leu este semn de victorie pentru atlet, iar furtuna este semn al nenorocirii); existența unei credințe, a unui proverb popular, a unei teme mitologice (ursul reprezintă o femeie pentru că a existat Callisto Arcadiana) ¹⁷; apartenența la o aceeași categorie a existenței: astfel, căsătoria și moartea se pot semnifica una pe alta în vis, deoarece amândouă sunt considerate ca *telos*, o finalitate

¹⁵ Artemidor, op. cit., II, 25.

¹⁶ Ibid., II. 12. Cf. notei lui A.-J. Festugière, p. 112.

¹⁷ Ibid., II, 12.

(scop sau sfârșit) al vieți¹⁸; similitudine de practici („pentru un bolnav, a visa căsătoria eu o fecioară înseamnă moartea, căci toate ritualurile ce însoțesc căsătoria sunt întâlnite și la înmormântări)¹⁹.

Mai există și analogia de valoare. Acesta e un punct esențial în măsura în care onirocritica este destinată să decidă dacă evenimentele care vor avea loc sunt sau nu favorabile. Întregul domeniu a ceea ce semnifică visul este marcat, în textul lui Artemidor, de împărțirea binară între bun sau rău, fast și nefast, fericit și nefericit. Problema este deci, aceasta: cum poate actul înfățișat în vis să anunțe cu propria sa valoare evenimentul care va avea loc? Principiul general este simplu. Un vis comportă o predicție favorabilă dacă actul pe care-l reprezintă este bun în sine. Dar cum se determină această valoare? Artemidor propune șase criterii. Actul reprezentat este conform naturii? Este conform legii? Este conform tradiției? Este conform cu *technē* – adică cu regulile și practicile care îngăduie unei acțiuni să-și atingă scopurile? Este conform cu timpul (vrea să spună: este săvârșit în momentul și în circumstanțele cele mai potrivite)? În sfârșit, care este situația numelui pe care îl poartă actul sau obiectul? (Are un nume care, în sine, este de bun augur?) „Principiul general este că toate viziunile din vis conforme cu natura sau legea, sau tradiția, sau arta, sau cu numele ori timpul sunt de bun

18 Ibid., II. 49 și 65.

19 Ibid., II, 65.

augur, iar toate viziunile opuse sunt nefaste sau neprofitabile” 1. Fără îndoială, Artemidor adaugă pe loc că acest principiu nu este universal și că există excepții de la el. Se poate produce un fel de răsturnare de valoare. Unele vise, „bune înăuntru” pot fi „rele afară”: actul văzut în vis este favorabil (astfel, dacă visezi că ieși masa cu un zeu este, în sine, un lucru pozitiv), dar evenimentul prevestit este negativ (căci, dacă zeul este Cronos, pus în lanțuri de fiii săi, viziunea are semnificația întemnițării) ²⁰²¹. Alte vise sunt invers, „rele înăuntru” și „bune în afară”: un sclav visează că luptă în război; este predicția eliberării sale, deoarece un soldat nu poate fi sclav. Există, deci, în jurul semnelor și al semnificațiilor pozitive sau negative o mare libertate de variații posibile. Nu este vorba de o incertitudine care n-ar putea fi depășită, ci de un domeniu complex care pretinde a se ține cont atât de aspectele imaginii visate, cât și de situația celui ce visează.

Înainte de a începe analiza viselor sexuale așa cum o practică Artemidor, am considerat că acest înconjur cam lung era necesar pentru înțelegerea mecanismului interpretărilor; și, de asemenea, pentru a determina cum se arată aprecierile morale ale actelor sexuale în practica divinatorie a visurilor care le înfățișează. Ar fi imprudent ca acest text să fie folosit ca un document direct referitor la valoarea actelor sexuale și la legitimitatea lor. Artemidor nu spune

20 Ibid., IV, 2.

21 Ibid, I, 5.

că este bine sau nu, moral sau imoral, să înfăptuiești cutare act, ci dacă este bun sau rău, avantajos sau redutabil să visezi că îl înfăptuiești. Principiile care se pot deduce de aici nu conduc spre actele în sine, ci spre autorul lor, sau, mai degrabă, spre actorul sexual, în calitatea în care el îl reprezintă în scena onirică pe autorul visului și prezice binele sau răul care urmează să i se întâmple. Cele două mari reguli ale onirocriticii – și anume că visul „spune ființa” și că o spune în forma analogiei – funcționează aici în felul următor: visul arată evenimentul, norocul sau neșansa, prosperitatea sau necazul care vor caracteriza în realitate modul de a fi al subiectului și o face printr-un raport de analogie cu modul de a fi – bun sau rău, favorabil sau nefavorabil – al subiectului ca actor pe scena sexuală a visului. Să nu căutăm în acest text un cod pentru ce trebuie sau nu trebuie a fi făcut; ci revelarea unei etici a subiectului, care era răspândită încă în epoca lui Artemidor.

2

Analiza

Artemidor consacră patru capitole viselor sexuale²² – să se adaugă numeroase însemnări risipite pe parcursul tratatului. Își structurează analiza în jurul distincției dintre trei tipuri de acte: cele conforme cu legea (*kata nomon*), cele care sunt contrare legii (*para nomon*) și cele împotriva firii (*para phusin*). Distincție care nici pe departe nu este clară: niciunul dintre acești

22 Cap. 77-80 din partea I.

termeni nu este definit; nu se știe cum se articulează categoriile indicate, sau dacă trebuie înțeles „împotriva firii” ca o subdiviziune a lui „contra legii”; anumite acte apar în același timp în două categorii. Nu trebuie să presupunem o clasificare strictă, care să repartizeze orice act sexual posibil în sfera legalului, a ilegalului sau în cea împotriva firii. Urmărite în detaliile lor, aceste regrupări lasă, totuși, să transpară o oarecare inteligibilitate.

1. Să considerăm în primul rând actele „conforme cu legea”. Acest capitol pare, pentru privirea noastră retrospectivă, a face o confuzie între lucruri foarte diferite: adulterul și căsătoria, frecventarea prostituatelor, solicitarea sclavelor din casă, masturbarea unui servitor. Să lăsăm deoparte, deocamdată, semnificația pe care se cuvine să o dăm noțiunii de conformitate cu legea. De fapt, un pasaj din acest capitol lămurește suficient de bine desfășurarea analizei. Artemidor determină ca regulă generală, că, în vis, femeile sunt „imagini ale activităților care îi vor reveni visătorului. Deci, oricine ar fi femeia și în orice condiție s-ar afla, activitatea sa îl va situa pe cel ce visează în această condiție²³”. Trebuie înțeles că ceea ce determină, pentru Artemidor, sensul de pronostic al visului și, deci, într-un anume fel, valoarea morală a actului visat, este condiția partenerului sau a partenerei, și nu forma actului în sine. Această condiție trebuie considerată într-un sens mai larg: este statutul social al „celuilalt”;

23 Ibid., 1,78.

faptul că este căsătorit sau nu, liber sau sclav, tânăr sau bătrân, bogat sau sărac; este profesiunea sa și locul unde-l întâlnește; este poziția sa față de visător (soție, amantă, sclav, tânăr protejal etc.): Din acest punct poate fi înțeles, sub aparenta să dezordine, modul de desfășurare al textului: el urmează ordinea partenerilor posibili, potrivit statutului lor, legăturii lor cu cel ce visează și cu locul unde acesta îi întâlnește.

Primele trei personaje despre care vorbește textul reproduc seria tradițională a celor trei categorii de femei la care cineva are acces: soția, amanta și prostituata. Este de bun augur să visezi că ai un raport cu propria soție, fiindcă soția este asociată printr-o analogie naturală cu meseria și profesiunea; ca și în aceste cazuri, asupra soției se practică o activitate recunoscută și legitimă, de pe urma căreia se profită ca de pe urma unei ocupații prospere; plăcerea obținută prezice plăcerea câștigurilor în meserie. Și visul în care apare amanta are aceeași valoare. Cu prostituatele lucrurile stau, însă, altfel. Analiza înaintată de Artemidor este destul de bizară: în sine, femeile, privite ca obiecte care produc plăcere, au o valoare pozitivă; prostituatele pe care limbajul familiar le desemnează câteodată cu termenul de „lucrătoare” - există pentru a oferi plăceri și „se dăruiesc fără a refuza nimic”. Totuși, există o „oarecare rușine” în frecventarea acestui gen de femei - rușine, dar și cheltuială de bani; ceea ce reduce într-o oarecare măsură valoarea

evenimentului prezis de visul în care ele apar. Dar locul de prostituare este cel care introduce, mai ales, o valoare negativă, și aceasta din două motive, dintre care unul este de ordin lingvistic: dacă bordelul este numit printr-un termen care înseamnă atelier sau prăvălie (*ergastērion*) – cuvânt purtător de conotații favorabile

— I se mai spune și, la fel ca și cimitirului, „locul pentru toți” sau „locul comun”. Celălalt motiv are legătură cu unul dintre punctele adesea invocate în etica sexuală de filosofi și de inedici: risipa inutilă de spermă, pierderea ei fără avantajul descendenței care este asigurată doar de soție. Dublă rațiune pentru care a visa că se duce la prostituate este o predicție a morții individului.

Ca un complement aș clasicei triade soție-amantă-prostituată, Artemidor vorbește despre femeile întâlnite ocazional. În acest caz, visul capătă viitor valoarea socială pe care o are femeia din vis: este bogată, bine îmbrăcată, plină de podoabe, este de acord cu actul sexual? Atunci, visul făgăduiește ceva avantajos. Dacă este bătrână, urâtă, săracă și nu vrea să se dăruiască, visul este de rău augur.

În gospodărie se regăsește și o altă categorie de parteneri sexuali, servitorii și sclavii. Aici ne aflăm în categoria posesiunii directe: nu prin analogie trimit la bogăție sclavii; ei fac parte integrantă din ea. Se înțelege de la sine că plăcerea obținută în vis cu acest tip de personaj arată că visătorul „se va bucura de posesiunile

sale și că, după toate aparențele, ele vor deveni mai mari și mai minunate”. Se exercită un drept; se profită de bunurile personale. Prin urmare, visuri favorabile ce realizează un statut și o legitimitate. Bineînțeles, prea puțin contează sexul partenerului, că e băiat sau fată; esențial este că face parte dintre sclavi. În schimb, Artemidor subliniază o distincție importantă: aceea privind poziția visătorului în actul sexual; este activ sau pasiv? Dacă se așază sub servitorul său, răstoarnă în vis ierarhia socială și e de rău augur; e semn că va avea de suferit din partea celui inferior o pagubă sau că va avea parte de dispreț. Și, confirmându-ne că, în acest caz, este vorba nu de o greșală împotriva naturii, ci de o insultă a ierarhiilor sociale și de o amenințare a raporturilor juste de forțe, Artemidor notează în trecere valoarea la fel de negativă a visurilor în care subiectul este posedat de un dușman, sau de propriul său frate, mai mare sau mezin (egalitatea este anulată).

Urmează apoi grupul relațiilor. Este favorabil visul în care subiectul se visează având raporturi cu o femeie cunoscută, dacă ea nu este măritată și este bogată; deoarece o femeie care se oferă nu-și dăruiește numai trupul, ci și lucrurile „relative la corpul său” (veșminte, bijuterii și, într-o manieră generală, toate bunurile materiale pe care le posedă). În schimb, visul este nefavorabil, dacă în el apare o femeie căsătorită; pentru că aceasta este în puterea soțului ei; legea interzice să ai de a face cu ea și pedepsește adulterul; astfel, visătorul

trebuie să se aștepte pe viitor la pedepse de același gen. Subiectul visează că are raporturi cu un bărbat? Dacă este vorba de o femeie (avem aici unul dintre rarele pasaje ale textului în care se discută visul femeilor), visul este în toate cazurile favorabil, fiindcă e conform cu rolurile sociale și naturale ale femeii. În schimb, dacă un bărbat visează că este posedat de un altul, elementul de discriminare care permite stabilirea valorii favorabile sau nefavorabile a visului depinde de statutul relativ al celor doi parteneri: visul este bun dacă te visezi posedat de cineva mai în vârstă și mai înstărit decât tine (este promisiunea unor daruri); dar este de rău dacă partenerul activ este mai tânăr și mai sărac – sau, mai simplu, doar mai sărac: este semn de cheltuieți.

Un ultim ansamblu de vise conforme cu legea se referă la masturbare. Aceste vise sunt foarte strâns legate de tema sclaviei: este vorba de un serviciu pe care ți-l faci singur (mâinile sunt ca niște servitori care execută ce le poruncește membrul-stăpân); iar cuvântul care înseamnă „legarea de stâlp” pentru biciuirea sclavului se folosește și pentru a desemna intrarea în erecție. Un sclav care visase că-și masturba stăpânul a fost, în realitate, condamnat de acesta la biciuire. Se vede extrema amploare a ceea ce este „conform legii”: comportă la fel de bine acte conjugale, relațiile cu o amantă, ca și raportul, activ sau pasiv, cu un alt bărbat și masturbarea.

2. Domeniul considerat în schimb de Artemidor drept „contrar legii” este esențialmente

constituit din incest¹. Și încă incestul este înțeles în sensul strict de raporturi între părinți și copii. Cât despre incestul cu frații și surorile, el e asimilat raportului tată-fică dacă se produce între un frate și o soră; în schimb, Artemidor pare să ezite a

Ibid., I, 78 și 79.

situa incestul comis între doi frați în categoria lui *kata nomon* sau în cea a lui *para nomon*. Oricum, vorbește de el în amândouă rubricile.

Atunci când un tată visează că are raporturi cu fiica sau cu fiul lui, semnificația este, practic, totdeauna defavorabilă. Fie din rațiuni fizice imediate: când copilul e mic – mai puțin de cinci sau zece ani – nocivitatea fizică a unui asemenea act poate însemna moartea sau îmbolnăvirea lui. Când copilul e mai mare, visul este și mai de rău augur, căci în ^oC sunt relații imposibile sau fatale. Să te bucuri de trupul fiului tău, să-ți „cheltuiești” în el sămânța este un act inutil: risipă inutilă, fără niciun profit și care prezice, prin urmare, o mare pierdere de bani. Să te unești cu el când este mare și când tată și fiu nu pot locui, fără conflicte, într-o casă unde amândoi ar dori să comande, este, prin forța lucrurilor, o prevestire rea; într-un singur caz este favorabil acest gen de vis: când tatăl face o călătorie cu fiul său și, deci, are o afacere comună cu el; dar dacă, în asemenea vise, tatăl e în poziție de pasivitate (nu contează dacă visătorul este fiul sau tatăl), semnificațiile sunt funeste: ordinea ierarhiilor, polii dominației și ai activității sunt

inversați. „Posedarea” sexuală a tatălui de către fiu anunță ostilitate și conflict¹. A visa că se împreunează cu fiica sa nu e cteloc mai bine pentru tată. Această „risipă” în trupul unei fete care într-o zi se va mărita și va duce astfel altuia sămânța tatălui prezice o mare pierdere de bani. Sau acest raport, dacă fiica este deja măritată, arată că ea își va părăsi soțul, că se va întoarce acasă și deci tatăl va trebui să-i poarte de grijă; visul nu este favorabil decât dacă tatăl este sărac, iar fata se întoarce bogată, așadar capabilă să facă față necesităților materiale ale tatălui ei^{24 25}.

Într-un mod ce poate părea ciudat, incestul cu mama (văzut întotdeauna de Artemidor ca incest fiu-mamă și niciodată mamă-fică) conține adesea preziceri favorabile. Să tragem concluzia de aici, potrivit principiului artemidorian al corelației dintre valoarea pronosticului și cea morală, că incestul mamă-fiu nu este considerat ca fundamental condamnat? Sau trebuie să vedem în asta una dintre excepțiile, prevăzute de Artemidor, la principiul general enunțat? Nu există nicio îndoială că Artemidor consideră incestul mamă-fiu ca fiind condamnat din punct de vedere moral. Dar este remarcabil că îi acordă valori de prezicere adesea favorabile, făcând din mamă un fel de model, matrice a unui mare număr de relații sociale și de forme de activitate. Mama

24 Trebuie, totuși, reținut că într-o interpretare dată în cartea IV, 4, penetrarea fiului cu o senzație de plăcere este semn că va trai; cu o senzație de suferință, că va muri. Artemidor notează că, în acest caz, detaliul privind plăcerea determină sensul.

25 Clef des songes, I, 78.

semnifică meseria; unirea cu ea înseamnă, deci, succes și prosperitate în profesie. Mama este patria; cine visează un raport cu ea poate spera că se va întoarce acasă dacă este în exil sau că va avea succes în viața politică. Mama reprezintă și pământul roditor din care am fost făcuți: dacă cineva este implicat într-un proces și visează un act de incest cu mama sa, înseamnă că va câștiga; dacă este cultivator, va avea o recoltă bogată. Este totuși semn de primejdie pentru bolnavi: dacă visează că se afundă în acest pământ-mamă, este semn că vor muri.

3. Actele „contra firii” îi dau prilejul lui Artemidor să facă două dezvoltări succesive: una se referă la ceea ce se îndepărtează de la poziția stabilită de natură (această dezvoltare apare ca anexă la interpretarea viselor de incest); cealaltă se referă la relațiile în care partenerul, prin propria sa „natură” definește caracterul de contra firii al actului²⁶.

Artemidor afirmă, în principiu, că natura a fixat pentru fiecare specie o formă de act sexual bine definită: o poziție naturală, unică, de la care animalele nu se abat: „Unele se împreunează cu femelele pe la spate, cum fac calul, asinul, capra, taurul, cerbul și restul patrupedelor. Altele își unesc mai întâi gurile, ca viperele, porumbeii și nevăstuicile; femelele peștilor culeg sperma expulzată de mascul”. Tot astfel au primit de la natură și oamenii un mod foarte precis de împerechere: față în față, bărbatul fiind alungit

26 Ibid., I, 79-80.

deasupra femeii. Sub această formă, relația sexuală este un act de posesie deplină: cu condiția ca ea „să se supună” și „să fie de acord” devii stăpân „pe întreg corpul femeii”. Toate celelalte poziții sunt „invenții ale lipsei de măsură și ale desfrâului, precum și ale exceselor la care duce beția”. Există întotdeauna în aceste raporturi nenaturale prevestirea unor raporturi sociale defectuoase (relații proaste, dușmănie) sau a unei perioade mai grele din punct de vedere material (nesiguranță, strâmtorare).

Printre aceste „variante” ale actului sexual, Artemidor acordă o deosebită atenție erotismului oral. Dezaprobarea sa – aflăm aici o atitudine mult răspândită în Antichitate²⁷ – este violentă: „act îngrozitor”, „greșeală morală” a cărei reprezentare în vis nu poate avea o valoare pozitivă decât dacă ea trimite la activitatea profesională a subiectului (dacă e orator, flautist sau profesor de retorică), risipire a seminței, această practică anunță în vis o cheltuială inutilă. Deprinderea nepotrivită cu natura și care împiedică apoi sărutul sau masa luată în comun, erotismul oral prevestește despărțire, ostilități, iar uneori moartea.

Mai există, însă, și alte maniere de a te situa în afara naturii în raporturile sexuale: prin chiar natura partenerilor. Artemidor enumera cinci posibilități: raporturile cu zeii, cu animalele, cu cadavrele, cu sine însuși și, în fine, relațiile între două femei. Prezența ultimelor două categorii

27 P. Veyne, „L'homosexualité à Rome”, in L'Histoire, ian, 1981, p. 78.

printre actele împotriva firii este mai enigmatică decât a celorlalte. Relația cu sine însuși nu trebuie înțeleasă ca masturbare; referitor la aceasta din urmă ea este menționată printre actele „conforme cu legea”; în raporturile împotriva naturii cu sine însuși este vorba despre penetrarea sexului în propriul corp, sărutarea propriului sex, absorbirea propriului sex în gură. Primul tip de vise anunță sărăcie, privațiuni și suferință; al doilea promite nașterea copiilor, dacă aceștia nu au venit încă pe lume, sau întoarcerea lor dacă sunt plecați; ultimul înseamnă moartea copiilor, privarea de femei și de amante (căci nu mai ai nevoie de femei dacă te poți servi singur) și o sărăcie extremă.

Cât despre relațiile dintre femei, se poate pune întrebarea de ce apar ele în categoria actelor „în afara naturii”, din moment ce raporturile între bărbați sunt repartizate în celelalte rubrici (esențialmente în cea a actelor conforme cu legea). Motivul constă, fără îndoială, în forma de relație pe care o reține Artemidor, cea a penetrării: printr-un artificiu oarecare, o femeie uzurpă rolul bărbatului, își apropie în mod abuziv poziția lui și posedă o altă femeie. Între doi bărbați, penetrarea, act viril prin excelență, nu este în sine o încălcare a ordinii naturii (chiar dacă poate fi privită ca rușinoasă, necuvenită pentru partenerul pasiv). În schimb; între două femei un asemenea act, efectuat în ciuda a ceea ce sunt ele și prin recurgere la subterfugii, este la fel de contrar firii ca relația dintre o ființă umană cu un zeu sau cu un animal. A visa asemenea acte,

pentru o femeie înseamnă activități inutile, că se va despărți de soț sau va rămâne văduvă. Relația între două femei mai poate însemna și comunicarea sau cunoașterea de „secrete-4 feminine.

Visul și actul

Două lucruri sunt de reținut, pentru că ele marchează întreaga analiză a visului sexual la Artemidor. Mai întâi, faptul că cel ce visează este întotdeauna prezent în propriul sau vis; imaginile sexuale descifrate de Artemidor nu constituie niciodată o pură fantasmagorie, al cărei spectator ar fi subiectul, desfășurată sub ochii săi, dar separat de el. El participă întotdeauna la acțiunea visului în calitate de actor principal; se vede pe el însuși în activitatea sa sexuală: există o suprapunere exactă între subiectul care visează actul și subiectul actului așa cum este văzut el în vis. Pe de altă parte, se poate nota că, în ansamblul lucrării sale, Artemidor face să intervină destul de rar actele și plăcerile sexuale cu titlu de elemente semnificate sau prevestite; numai în mod excepțional o imagine oarecare apărută în vis anunță producerea unui act sexual sau privarea de o plăcere²⁸. În schimb, acestea sunt analizate și grupate în cele trei capitole studiate aici ca niște componente ale visului și elemente prevestitoare; pentru Artemidor, ele nu figurează decât de partea „semnificantului”, și

28 Elementele sexuale apar ca sens al visului într-un anumit număr de cazuri, astfel în cartea IV, cap. 37,41,46, 66; în cartea V, 24,44,45, 62,65, 67,95.

aproape niciodată de aceea a „semnificatului imagine și nu sens, reprezentare și nu eveniment reprezentat. Interpretarea lui Artemidor se va Situa, așadar, pe o linie trasată între actorul actului sexual și cel care visează, mergând astfel de la subiect la subiect; și, plecând de la actul sexual și de la rolul subiectului așa cum se reprezintă el însuși în visul său, travaliul interpretării va avea drept obiectiv descifrarea celor ce i se vor întâmpla persoanei care visează, o dată revenita la starea de veghe.

Se vede numaidecât ca practica divinatorie a lui Artemidor descifrează foarte adesea în visele sexuale o semnificație socială. Desigur, se întâmplă ca aceste vise să prevestească un incident în ordinea stării de sănătate – boală sau însănătoșire; se mai întâmplă să fie și semne ale morții. Dar, într-o proporție mult mai mare, trimit la evenimente ca succesul sau insuccesul în afaceri, îmbogățirea sau sărăcirea, prosperitatea sau sărăcia în familie, o afacere bună sau nu, căsătorii favorabile sau alianțe nefericite, certuri, rivalități, reconcilieri, noroc sau ghinion în cariera publică, un exil, o condamnare. Visul sexual prevestește soarta celui ce visează în viața socială; actorul care este el pe scena sexuală a visului anticipează asupra rolului pe care-l va avea pe scena familiei, a meseriei, a afacerilor și a cetății.

Pentru acest lucru există două motive. Primul este de ordin cu totul general; ține de o trăsătură a limbii de care Artemidor se folosește foarte mult. Există, într-adevăr, în limba greacă – ca și,

de altfel, în diverse grade și în alte limbi – o ambiguitate foarte marcată între sensul sexual și sensul economic al unor termeni. Astfel, cuvântul *soma*, ce desemnează corpul, se referă și la bogății și bunuri; de aici, posibilitatea de echivalare dintre „posedarea” unui corp și posedarea de bogății¹. *Ousia* înseamnă substanță, dar și avere și sămânță, spermă; pierderea acesteia înseamnă risipirea celeilalte²⁹ ³⁰. Termenul *blabe*, pagubă, se poate raporta la vicisitudinile sorții, la pierderi de bani, dar și la faptul de a fi victima unei violențe sau obiect pasiv într-un act sexual³¹. Artemidor mai manipulează și polisemia vocabularului datoriei: termenii care înseamnă că ești constrâns să plătești și încerci să scapi mai pot traduce și o nevoie sexuală, de care te eliberezi satisfăcând-o: *anagkaion*, utilizat pentru a desemna membrul viril, se află la răscrucea acestor semnificații³².

Un alt motiv ține de forma și de destinația specială a lucrării lui Artemidor: cartea unui bărbat adresată bărbaților pentru a duce o viață masculină. Trebuie să amintim întrrădăvăr că interpretarea viselor nu este considerată ca o chestiune de curiozitate personală; este un travaliu util pentru controlarea propriei vieți și pentru pregătirea în vederea evenimentelor ce se

29 Ibid.; II, 77. Cf. și IV, 4 despre echivalența dintre a poseda (a penetra) și a poseda (a fi dobândit)

30 Ibid., I, 78.

31 Ibid., I, 78, Cf. și IV, 68 unde a visa că ai devenit un pod înseamnă că te

32 Ibid., I, 79; cf. și I, 45.

vor produce. Deoarece nopțile spun cum se vor desfășura zilele, este bine, pentru a-ți duce cum trebuie existența de bărbat, de stăpân al casei, de cap de familie, să știi să-ți descifrezi visele de peste noapte. Acesta este perspectiva cărților lui Artemidor: un ghid pentru ca bărbatul responsabil, stăpânul casei, să știe cum trebuie să se poarte ziua, în funcție de semnele care o pot prefigura. Așadar, țesătura vieții familiale, economice și sociale se regăsește în imaginile din vis.

Dar asta nu e totul: practica interpretativă, așa cum apare ea în discursul lui Artemidor, arată că visul sexual însuși este prezentat, elaborat și analizat ca o scenă socială; dacă el anunță „binele și răul”⁴ în următoarele domenii: meserie, avere, familie, carieră politică, statut, prietenii și protecții, este pentru că actele sexuale reprezentate sunt constituite din aceleași elemente ca și el. Urmărind procedeele de analiză folosite de Artemidor, se vede clar că interpretarea viselor de *aphrodisia*, în termeni de succes sau insucces, de reușită sau nereușită socială, presupune un fel de consubstanțialitate între cele două domenii. Acest lucru apare la două niveluri: cel al elementelor visului reținute ca material pentru analiză și cel al principiilor ce permit a se da un sens (o „valoare” de predicție) acestor elemente.

1. Care sunt aspectele visului sexual pe care Artemidor le reține și le redă în mod pertinent în analiza sa?

În primul rând, personajele. De la cel care visează, Artemidor nu va reține, de exemplu, nici trecutul apropiat sau îndepărtat, nici starea sufletească, nici pasiunile în general; va reține trăsăturile sociale: clasa de vârstă căreia îi aparține, dacă se ocupă sau nu de afaceri, dacă are responsabilități politice, dacă vrea să-și căsătorească copiii, dacă îl amenință ruina sau ostilitatea celor apropiați etc. Tot ca „personaj e „sunt priviți și partenerii înfățișați în vis; lumea onirică a visătorului lui Artemidor este populată de indivizi care nu au deloc trăsături fizice și par a nu avea nici prea multe legături afective sau pasionale cu visătorul; ei nu apar decât ca niște profiluri sociale: tineri, bătrâni (sunt în orice caz mai tineri sau mai bătrâni decât cel ce visează), bogați sau săraci; oameni care aduc bogății sau cer daruri; relații flatante sau umilitoare; superiori cărora trebuie să le cedezi, sau inferiori de care se poate profita în mod legitim; persoane din casă sau din afara ei; oameni liberi, femei aflate în puterea soțului, sclavi sau prostituate profesionale.

Cât despre ceea ce se întâmplă între aceste personaje și visător, sobrietatea lui Artemidor este de-a dreptul remarcabilă. Nu aflăm mângâieri, nici combinații complicate, nici fantasmagorii; doar câteva variații foarte simple în jurul unei forme esențiale, penetrarea. Pentru că, aparent, această constituie însăși esența practicii sexuale, în orice caz singura care merită a fi reținută și care are un sens în analiza visului. Mai mult decât trupul cu

diferitele sale părți, mai mult decât plăcerea cu diferitele ei calități și intensități, actul penetrării apare ca un calificativ pentru actele sexuale, cu cele câteva variante de poziții și mai ales, cu cei doi poli: ai activității și pasivității. Întrebarea pe care Artemidor o ridică fără încetare în visele studiate este de a ști cine pe cine penetrează. Subiectul care visează (aproape întotdeauna un bărbat) este activi sau pasiv? Este cel ce penetrează, domină, resimte plăcerea? Este cel care se supune sau care este posedat? Fie că este vorba de raporturi cu un fiu sau cu un tată, cu o mamă sau cu un sclav, problema revine aproape infailibil (doar dacă nu cumva este deja implicit tranșată): cum s-a produs penetrarea? Sau, mai exact: care era poziția subiectului în timpul penetrării? În afară de visul „lesbian”, nu există nici măcar un fel de vise care să nu fie analizate din acest punct de vedere.

Or, acest act al penetrării – miezul activității sexuale, materie primă a interpretării și focarul sensului pentru vis – este imediat perceput în cadrul unei scenografii sociale. Artemidor vede actul sexual în primul rând ca pe un joc între superioritate și inferioritate: penetrarea îi situează pe cei doi parteneri într-un raport de dominare și de supunere; este victorie pentru unul, înfrângere pentru celălalt; este un drept, o necesitate impusă celuiilalt pentru unul dintre parteneri; este statut valorificat sau o condiție suportată; este un avantaj de care se profită sau acceptarea unei situații de care beneficiază altcineva. Ceea ce

conduce la celălalt aspect al actului sexual; Artemidor îl vede și ca un joc „economic” de cheltuială și profit; profitul este plăcerea obținută, senzațiile agreabile; cheltuiala, risipa este energia necesară actului, risipirea seminței, acea prețioasă substanță vitală, precum și oboseala ce urmează. Mai mult decât orice variabile care ar putea apărea ca urmare a diferitelor gesturi posibile, sau a diferitelor senzații ce le însoțesc, mai mult ca orice tablouri posibile pe care visul le-ar putea înfățișa, Artemidor, pentru a-și dezvolta analiza, reține acele elemente ce se referă la penetrare ca la un joc „strategic” de dominare-supunere și ca la un joc „economic” de câștig-pierdere.

Aceste elemente ar putea să ne apară, din punctul nostru de vedere, sărace, schematice, „decolorate” sexual; să notăm, însă, că ele saturează dinainte analiza elementelor marcate social; analiza lui Artemidor ne prezintă personaje luate de pe o scenă socială căreia îi poartă toate caracteristicile; ea le repartizează în jurul unui act esențial situat în același timp pe planul conjuncțiilor fizice, pe cel al relațiilor sociale de superioritate și de inferioritate, precum și pe cel al activităților economice de cheltuială și de profit.

2. Pornind de la aceste elemente astfel reținute și făcute pertinente pentru analiză, în ce fel va stabili Artemidor „valoarea” visului sexual? Prin aceasta trebuie să înțelegem nu numai tipul de eveniment anunțat în mod alegorie, ci mai ales – ceea ce este aspectul esențial pentru o analiză

practică - „calitatea” sau, înțelegând prin aceasta caracterul său favorabil sau defavorabil pentru subiect. Ne amintim de unul dintre principiile fundamentale ale metodei: calitatea de predicție a visului (caracterul favorabil sau nu al evenimentului anunțat) depinde de valoarea imaginii prevestitoare (caracterul bun sau rău al actului înfățișat în vis). Or, de-a lungul analizei și al exemplelor date, am constatat că un act sexual cu „valoare pozitivă”, din punctul de vedere al lui Artemidor, nu este nici întotdeauna, nici exact un act sexual permis de lege, onorat de opinia publică, admis prin cutume. Există, bineînțeles, coincidențe majore: să visezi raporturi cu propria soție sau amantă este bine; dar mai sunt și abateri, și încă unele importante: valoarea favorabilă a visului de incest cu mama este exemplul cel mai frapant. Așa că se cuvine să ne întrebăm: care este acel alt mod de a explica actele sexuale, acele alte criterii ce îngăduie să se aprecieze că ele sunt „bune” în vis și peitru cel ce visează, în vreme ce în realitate ar fi condamnabile? Se pare că ceea ce conferă „valoarea” unui act sexual visat este raportul care se stabilește între rolul sexual și cel social al visătorului. Mai precis, se poate spune că Artemidor judecă drept „favorabil” și de bun augur visul în care visătorul își exercită activitatea sexuală cu partenerul său după o schemă conformă cu ce este sau ar trebui să fie raportul său cu același partener în viața socială și non-sexuală; ajustarea la relația socială din „starea de

veghe” este cea care califică relația sexuală onirică.

Pentru a fi „bun”, actul sexual visat trebuie în mod necesar să se supună unui principiu general de „izomorfism”. Și, pentru a continua să vorbim schematic, am putea adăuga că acest principiu capătă două forme: cea a unui principiu de „analogie depozitie” și cea a unui principiu de „adecvare economică”. După primul dintre aceste principii, un act sexual va fi bun în măsura în care subiectul care visează ocupă față de partenerul său o poziție cu totul similară cu aceea pe care o are în realitate cu același partener (sau un partener de același tip); astfel, a fi „activ” cu un sclav (indiferent ce sex ar avea) este bine; ori să fi activ cu o prostituată sau un prostituat; ori să fii activ cu un tânăr sărac; dar va fi „bine” a fi pasiv cu persoane mai vârstnice și mai bogate etc. În virtutea acestui principiu de izomorfism, visului de incest cu mama i se atribuie atâtea valori pozitive; în acesta se vede, într-adevăr, subiectul în poziție de activitate prin raportare la o mamă care l-a născut și l-a hrănit și pe care el trebuie, în schimb, s-o cultive, s-o onoreze, s-o slujească, s-o întrețină și s-o îmbogățească ca pe un pământ, o patrie, o cetate. Dar, pentru ca actul sexual să aibă în vis o valoare pozitivă, trebuie ca el să se conformeze și unui principiu de „adecvare economică”; trebuie ca „beneficiul” și „consumul” presupuse de această activitate să fie convenabil reglementate: în cantitate (multă risipă pentru puțină plăcere nu e bine) și ca destinație (nu trebuie cheltuit inutil

cu cei sau cele care nu se află în poziția de a restitui, de a compensa, sau de a se face, la rândul lor, utili). Acest principiu face ca visarea unor raporturi sexuale cu sclavi să fie semn bun: obții un profit de pe urma bunurilor tale; cei pe care i-ai cumpărat pentru beneficiul muncii lor îți oferă, în plus, și avantajul plăcerii. Același lucru conferă semnificațiile lor multiple și viselor în care un tată are relații cu fiica sa: după cum aceasta e măritată sau nu, tatăl e văduv sau nu, ginerele este mai înstărit sau mai sărac decât socrul, visul va semnifica fie o cheltuială pentru zestre, fie un ajutor primit de la fiică, fie obligația de a o întreține după divorț.

Putem rezuma afirmând că firul conducător al interpretării lui Artemidor referitor la valoarea de predicție a viselor sexuale implică descompunerea și analiza viselor în elemente (personaje și acte) care sunt, prin natura lor, elemente sociale; și că indică un anumit mod de a califica actele sexuale în funcție de maniera în care subiectul visător își menține, ca subiect al actului visat, poziția sa de subiect social. Pe scena onirică, actorul sexual (întotdeauna cel ce visează și care, practic, este întotdeauna un bărbat adult) trebuie, pentru ca visul său să fie de bun augur, să-și păstreze rolul de actor social (chiar dacă se întâmplă ca actul să fie demn de blam în realitate). Să nu uităm că toate visele sexuale analizate de Artemidor sunt considerate de el ca făcând parte din categoria visului *oneiros*; ele spun „ceea ce va fi”: iar ceea ce „va fi” în acest caz, și se află „spus” în vis este

poziția celui ce visează ca subiect al activității – activ sau pasiv, dominant sau dominat, învingător ori învins, „deasupra” sau „dedesubt”, câștigând sau risipind, obținând avantaje sau cunoscând pierderi, aflându-se într-o situație avantajoasă sau una plină de necazuri. Visul sexual arată în mica dramaturgie a penetrării și a pasivității, a plăcerii și a risipei, modul de a fi al subiectului, așa cum i l-a pregătit destinul.

Ca o confirmare a acestor teorii, am putea cita un pasaj din *Cheia visurilor*, care arată limpede relația între ceea ce constituie individul ca subiect activ în relația sexuală și ceea ce-l situează în câmpul activităților sociale. Este vorba, într-o altă secțiune a cărții, de textul consacrat semnificației diferitelor părți ale trupului în vis. Organul masculine care este numit *anagkaion* (elementul „necesar”, ale cărui nevoi ne constrâng și prin forța căruia îi constrângem pe alții) semnifică un întreg fascicol de relații și de activități care stabilesc statutul individului în cetate și în lume; figurează aici familia, averea, activitățile oratorice, statutul, viața politică, libertatea și, în final, chiar numele individului. „Membrul viril este asimilat cu părinții, căci el reține principiul generator; cu soția și iubită pentru că este potrivit cu cele ale iubirii; cu frații și toate rudele de sânge deoarece condiția inițială a oricărei familii rezidă în membrul viril; cu forța și virilitatea corporale, căci tot el le este cauza; cu discursurile și educația, deoarece, dintre toate lucrurile, el are o forță generatoare mai mare

decât discursul... Membrul viril, în plus, mai este asimilat profitului și agoniselii, deoarece este când încordat, când relaxat și poate furniza sau secreta sămânța (...). Este asimilat sărăciei, sclaviei, lanțurilor, deoarece este numit „constrângător” și este simbolul coerciției. Dar este și un simbol al respectului inspirat de un rang înalt: i se spune „reverență” și „respect” (...). Dacă a devenit dublu, înseamnă că toate lucrurile apărute în vis se vor dubla, cu excepția soției și a amantei; în acest caz, membrul dublu aduce frustrare, căci nu te poți servi în același timp de două membre virile. Cunoscut pe cineva care, sclav fiind, a visat că avea trei falusuri: a fost eliberat și în loc de un nume a căpătat trei, căci și-a adăugat și pe cele două (nume) ale eliberatorului său. Asta, însă, nu s-a întâmplat decât o singură dată: visele nu trebuie interpretate după cazurile rare, ci după cele care se produc cel mai des”³³.

Membrul viril, așa cum se vede, apare la răscrucea tuturor acelor jocuri ale stăpânirii: stăpânire de sine, deoarece exigențele sale riscă să ne înrobească dacă ne lăsăm dominați de el; superioritate asupra partenerilor sexuali, fiindcă prin el se efectuează penetrarea; privilegii și statut, deoarece el semnifică întreg câmp al relațiilor de rudenie și al activității sociale.

Peisajul pe care îl evocă Artemidor în capitolele consacrate viselor sexuale este un peisaj obișnuit în Antichitate. Este ușor să regăsim în el în el moravuri și cutume care ar putea atesta

³³ Ibid, 1,45.

multe alte mărturii, anterioare sau contemporane. Este o lume puternic marcată de poziția centrală a personajului masculin și de importanța acordată rolului viril în raporturile sexuale. Este o lume în care căsătoria este destul de valorizată pentru a fi considerată cel mai bun cadru posibil pentru plăcerile sexuale, hi această lume, bărbatul căsătorit poate avea și o amantă; poate dispune de slujitorii săi, băieți sau fete; poate să meargă la prostituate. În sfârșit, relațiile dintre bărbați par a fi subînțelese, sub rezerva, totuși, a unor diferențe de vârstă sau de statut.

Mai putem remarca prezența a mai multor elemente de cod. Dar trebuie să recunoaștem că ele sunt în același timp puține și destul de imprecise: câteva mari prohibiții, manifestate sub forma unei vii repulsii: felația, raporturile între femei și în special uzurparea de către una dintre ele a rolului masculin; o definiție foarte restrictivă a incestului, conceput în esență ca un raport între părinți și copii; o referire la o formă canonică și naturală a actului sexual. Dar nu există în textul lui Artemidor nimic care să se refere la o grilă permanentă și completă a clasificărilor între actele permise și cele interzise; nimic care să traseze cu precizie între ce este natural și ce e „împotriva naturii” o linie clară și definitivă. Și, mai ales, se pare că nu există aici acele elemente de cod care joacă rolul cel mai important pentru determinarea „calității” – cel puțin în vis și în funcția sa de predicție – a unui act sexual.

În schimb, se poate percepe, prin însuși

demersul interpretării, o altă manieră de a privi actele sexuale și alte principii de apreciere: nu pornind de la actul considerat în forma sa mai mult sau mai puțin normală, ci pornind de la actor, de la modul său de a fi, de la situația sa, de la relația cu ceilalți și de la poziția pe care o ocupă față de ei. Problema principală pare a se referi mult mai puțin la conformitatea actelor cu o structură naturală sau la o reglementare pozitivă, și mai mult la ceea ce s-ar putea numi „stilul de activitate” al subiectului și relația pe care ele o stabilește între activitatea sexuală și celelalte aspecte ale existenței sale familiale, sociale și economice. Mișcarea analizei și procedeele de valorizare nu merg de la act către un domeniu cum ar putea fi cel al sexualității, ori cel al trupului, ale căror legi divine, civile sau firești ar contura formele permise; ele pornesc de la subiect ca actor sexual la alte domenii ale vieții unde își practică activitatea; în acest raport dintre diferitele forme de activitate se situează, nu exclusiv, dar în mod substanțial, principiile de calificare a unei conduite sexuale.

Regăsim aici principalele caractere ale experienței morale a *aphrodisiei*, așa cum se înfățișase ea în textele din perioada clasică. Cartea lui Artemi dor, în măsura în care nu formulează o etică, dar utilizează în interpretarea viselor un mod de a percepe și de a judeca plăcerile sexuale care este contemporan cu el, atestă durabilitatea și soliditatea acestei forme de experiență.

Dacă ne îndreptăm totuși spre texte care au drept obiect de a medita asupra practicilor sexuale și de a da, referitor la acest subiect, recomandări de conduită și precepte de existență, putem observa un oarecare număr de modificări în comparație cu doctrinele de austeritate formulate de filosofia secolului al IV-lea. Rupturi, schimbări radicale, apariția unei noi forme de experiență a plăcerilor? Cu siguranță, nu. Și totuși, unele schimbări sunt evidente: o atenție mai vie, mai multă preocupare față de comportamentul sexual, o importanță mai mare atribuită căsătoriei și exigențelor sale și mai puțină valoare acordată iubirii băieților: pe scurt, un stil mai riguros. Ne aflăm în ordinea unor evoluții lente. Dar prin temele care se dezvoltă, se accentuează și se consolidează, se poate percepe o modificare de alt tip: ea se referă la modalitatea prin care gândirea morală definește raportarea subiectului la activitatea sa sexuală.

CULTIVAREA SINELUI

Neîncredere față de plăceri, insistență asupra efectelor abuzului asupra trupului și sufletului, valorizarea căsătoriei și a obligațiilor conjugale, pierdere a semnificațiilor spirituale atribuite iubirii băieților: în gândirea filosofilor și a medicilor din secolul al-doilea se vedește o mare severitate, atestată de textele lui Soranus și Rufus din Efes, ale lui Musonius ori Seneca, ale lui Plutarh, Epictet sau Marc Aureliu. Este lucru știut* de altfel, că autorii creștini au împrumutat într-un mod explicit sau nu - masiv din această

morală, iar majoritatea istoricilor de azi recunosc de comun acord existența* vigoarea și fortificarea acestor teme de austeritate sexuală într-o societate căreia contemporanii îi descriau, de cele mai multe ori pentru a-i face reproșuri, imoralitatea și moravurile inconsistente. Să lăsăm deoparte preocuparea de a ști dacă această stigmatizare era justificată: dacă nu luăm în considerare decât textele care se referă la acest lucru și la locul pe care i-l dau, se pare că a devenit mai insistentă „problema plăcerilor” sau, mai precis, preocuparea față de plăcerile sexuale, de relația cu ele și de practicarea lor. Este o dezbatere mai intensă a *aphrodisiei*, ale cărei forme deosebite și motive vom încerca să le reluăm.

Pentru a da seamă despre această nouă accentuare, se pot da diverse explicații. Poate fi asociată cu unele eforturi de moralizare întreprinse într-un mod mai mult sau mai puțin autoritar de către puterea politică; aceste eforturi au fost deosebit de explicite și susținute, mai ales în timpul domniei lui Augustus; în acest ultim caz, este adevărat că măsurile legislative care protejau căsătoria, favorizau familia, reglementau concubinajul și condamnau adulterul au fost însoțite de un curent de idei – care nu era în întregime artificial – ce opunea toleranței acelor vremuri necesitatea unei întoarceri la rigoarea vechilor moravuri. Totuși, nu putem acorda credit acestei referințe; ar fi fără îndoială inexact să vedem în aceste măsuri și idei începutul unei

revoluții multiseculare care ar trebui să ducă la un regim în care libertatea sexuală ar fi mai strict limitată de instituții și legi – fie ele civile sau religioase. Aceste tentative politice, de fapt, au fost prea sporadice, aveau obiective prea limitate și au avut prea puține efecte generale și permanente pentru a da seamă despre o tendință spre austeritate manifestată atât de des în gândirea morală de-a lungul primelor două secole. Pe de altă parte, este remarcabil faptul că, deși au fost câteva rare excepții³⁴, voința de rigoare exprimată de moraliști n-a luat deloc forma solicitării unei intervenții din partea puterii publice; la filosofi nu se găsesc proiecte pentru o legislație constrângătoare și generală a comportamentelor sexuale; ei îi îndeamnă la mai multă austeritate pe indivizii care doresc să ducă o altă viață decât cea „a celor mulți”; nu caută măsuri sau pedepse care să-i constrângă pe toți în mod uniform. Mai mult, dacă se poate vorbi despre o austeritate accentuată, aceasta se poate spune nu în sensul că ar fi fost propuse prohibiții mai aspre: în definitiv* regimurile medicale din secolele I și II nu sunt, într-o manieră generală, cu mult mai restrictive decât cel al lui Diodes; fidelitatea conjugală pretinsă de stoici nu este mai severă decât cea a lui Nicocles, care se lăuda că nu avea raporturi cu nicio altă femeie în afară de soția sa; Plutarh, în *Dialog despre iubire*, este mai

34 Astfel, Dion din Prusa (Discours VII) prezintă unele măsuri ce-ar trebui luate pentru a face să domnească virtutea, dar în cadrul problemelor puse de sărăcie.

tolerant în privința adolescenților decât severul legislator din *Legi*. În schimb, ceea ce este subliniat în textele din primele secole – mai mult decât noile interdicții referitoare la acte – este insistența asupra atenției pe care fiecare trebuie să o manifeste față de sine; este modalitatea, amplexarea, permanența, exactitatea vigilenței cerute; este neliniștea față de orică tulburări ale trupului sau ale sufletului, care trebuie evitate printr-un regim auster; este importanța respectării sinelui, nu numai ca statut, ci ca ființă rațională suportând privarea de plăceri sau limitându-le doar la cadrul căsătoriei sau în scopul procreației. Pe scurt – și într-o primă aproximație –, această majorare a austerității sexuale în gândirea morală nu capătă forma unei îngustări a codului ce definește actele interzise, ci pe cea a unei intensificări a raportului cu sine prin care individul se constituie ca subiect al actelor sale³⁵. Ținându-se cont de o asemenea formă trebuie căutate motivațiile acestei moralei mai severe.

Putem concepe, în acest caz, un fenomen adesea evocat: creșterea, în lumea elenistică și romană, a unui „individualism” care ar lăsa din ce în ce mai mult loc aspectelor „private” ale existenței, valorilor conduitei personale și interesului față de sine. Așadar, nu consolidarea unei autorități publice ar fi avut ca efect dezvoltarea acestei morale mai riguroase, ci mai degrabă slăbirea cadrului politic și social în care

35 A. J. Voelke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*, pp. 183-189.

se desfășura în trecut viața indivizilor: nu foarte mult integrați în cetăți, mai izolați unii de alții și mai dependenți de ei înșiși, ei ar fi căutat în filosofie reguli de conduită mai personale. Nu totul este fals într-o asemenea schemă. Ne putem, însă, interoga asupra realității acestui puseu de individualism și a procesului social și politic care ar fi detașat indivizii de apartenențele lor tradiționale. Activitatea civică și politică a putut, până la un anumit punct, să-și schimbe forma; ea a rămas o parte importantă a existenței pentru clasele superioare. În general, societățile vechi au rămas societăți promiscue, unde existența se ducea „în public”, societăți în care cetățenii se situau în sisteme puternice de relații locale și legături familiale, de dependență economică, de raporturi de clientelă și de prietenie. În afară de aceasta, doctrinele cele mai legate de austeritatea conduitei – în primul rând pot fi așezați stoicii – erau și cele care insistau cel mai mult asupra necesității îndeplinirii datoriilor față de omenire, de concetățeni și de familie și care vedeau în neîndeplinirea acestor datorii o atitudine de trândăvie și de complezență egoistă.

Referitor la acest „individualism”, invocat atât de des pentru a explica, în epoci diferite, fenomene foarte diverse, se cuvine să enunțăm o întrebare mai generală. Într-o astfel de categorie se amestecă adeseori realități cu totul diferite. Să distingem, deci, trei lucruri: atitudinea individualistă, caracterizată prin valoarea absolută atribuită individului în singularitatea sa și prin

gradul de independență acordat prin raportare la grupul de care aparține, sau instituțiilor de care ține; valorizarea vieții private, adică importanța recunoscută a relațiilor familiale, a formelor de activitate domestică și a domeniului intereselor patrimoniale; în sfârșit, intensitatea raporturilor cu sine, adică formele prin care cineva trebuie să se considere pe sine însuși ca obiect de cunoaștere și domeniu de acțiune, pentru a se transforma, a se corecta, a se purifica, a se mântui. Desigur, aceste atitudini pot fi legate între ele; astfel, se poate întâmpla ca individualismul să antreneze intensificarea valorilor vieții private; sau ca importanța acordată raporturilor cu șinele să fie asociată cu exaltarea singularității individuale. Dar aceste legături nu sunt nici constante, nici necesare. Pot exista societăți sau grupuri sociale – cum ar fi aristocrațiile militare – în care individul este chemat să-și afirme propria valoare, prin acțiuni care îl singularizează și îi îngăduie să le comande celorlalți, fără ca el să acorde o mare importanță vieții sale private sau raporturilor cu sine. Mai există societăți în care vieții private i se atribuie o mare valoare, în care este protejată și organizată cu atenție și constituie centrul de referință al conduitelor și unul dintre principiile valorizării sale – este, se pare, cazul claselor burgheze din țările occidentale în secolul al XIX-lea; dar, chiar prin aceasta, individualismul este aici slab și raporturile de la sine la sine nu sunt deloc dezvoltate. În fine, mai există societăți sau grupuri în care raportarea la sine este

intensificată și dezvoltată fără ca pentru acest motiv, sau în mod necesar, valorile individualismului sau ale vieții private să se consolideze; mișcarea ascetică creștină din primele secole după Christos s-a înfățișat ca o accentuare extrem de puternică a raporturilor de la sine la sine, dar sub forma unei desconsiderări a valorilor vieții private; iar atunci când a căpătat forma cénobitismului, a arătat un refuz explicit al oricărui individualism în practicarea anahorezei.

Exigențele de austeritate sexuală care s-au exprimat în epoca imperială nu para fi fost manifestarea unui individualism în creștere. Contextul lor e mai degrabă caracterizat de Un fenomen cu o influență istorică foarte amplă, care în acel moment a atins apogeul: dezvoltarea a ceea ce s-ar putea numi o „cultură a sinelui”, în care au fost intensificate și valorizate raporturile cu șinele.

„Cultivarea sinelui” 1 poate fi definită, pe scurt, prin faptul că arta existenței – *technē tou birou* sub diversele sale forme – este dominată de principiul că trebuie „să ai grijă de tine însuși”; pe acest principiu se bazează necesitatea, dezvoltarea și organizarea sa practică. Trebuie precizat, însă, că ideea preocupării de sine însuși (*beautou epimeleisthai*) este, de fapt, o temă foarte veche în cultura greacă. A apărut foarte devreme, ca un imperativ larg răspândit. Cyrus, căruia Xenofon îi face portretul ideal, nu-și consideră existența ca fiind împlinită la sfârșitul cuceririlor sale; îi mai rămâne – și acesta e lucrul

cel mai prețios – să se ocupe de sine însuși: „Noi nu le putem reproșa zeilor că nu ne-au realizat toate dorințele”, spune el gândindu-se la victoriile trecute, „dar, dacă pentru a duce la capăt lucruri mărețe, nu te mai poți ocupa de tine și nu te mai poți bucura cu un prieten, atunci aceea e o fericire de la care îmi iau bucuros rămas bun³⁶³⁷. Un aforism spartan, relatat de Plutarh, afirma că motivul pentru care cultivarea pământului fusese încredințată iloților era că cetățenii Spartei doreau, în ceea ce-i privea, „să se ocupe de ei înșiși”³: desigur, prin aceasta se înțelegea antrenamentul fizic și de luptă. Dar mai este aici și un cu totul alt sens a cărui exprimare este folosită în *Alcibiade*, unde constituie o temă esențială a dialogului: Socrate îi arată tânărului ambițios că dă dovadă de o mare trufie dacă dorește să-și asume răspunderea cetății, să dea sfaturi și să intre în rivalitate cu regii Spartei sau suveranii Persiei, mai înainte de a fi învățat cele necesare din știința guvernării: să se ocupe mai întâi de el însuși – și asta imediat, cât e tânăr, căci, „la cincizeci de ani, pentru așa ceva va fi prea târziu⁴”. În *Apologia*, Socrate se prezintă judecătorilor să-i ca maestru al preocupării de sine: divinitatea l-a trimis să le reamintească oamenilor că ei trebuie să se îngrijească nu de bogății, nu de onoare, ci de ei înșiși și de sufletul

³⁶R eferiri la aceste teme se găsesc în cartea lui P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

³⁷ Plutarh, *Apophthegmata laconica*, 217 a.

lor^{38 39}.

Tema preocupării de sine, consacrată de Socrate, a fost reluată de filosofia de după aceea și așezată în centrul acelei „arte a existenței” ce pretindea a fi. Aceasta temă, depășindu-și cadrul de origine și desprinzându-se de semnificațiile sale filosofice prime, a dobândit progresiv dimensiunile și formele unei veritabile „cultivări a sinelui”. Prin acest cuvânt, trebuie să înțelegem că principiul preocupării de sine a căpătat un sens destul de general: preceptul că trebuie să te ocupi de tine însuși este, în orice caz, un imperativ care circulă printre numeroase doctrine diferite; dar a luat și forma unei atitudini, a unui mod de comportament, a impregnat felul de a trăi al oamenilor; s-a dezvoltat în proceduri, în practici și în rețete asupra cărora se medita, care erau dezvoltate, perfecționate și învățate; a constituit, astfel, o practică socială, creând ocazia apariției de relații interindividuale, de schimburi și comunicări și, uneori chiar de instituții; în sfârșit, a creat un anumit mod de cunoaștere și de elaborare a unei învățături.

În lenta dezvoltare a artei de a trăi sub semnul preocupării de sine, primele două secole ale epocii imperiale pot fi considerate ca fiind punctul cel mai înalt al unei curbe: un fel de vârstă de aur în cultivarea sinelui, fiind bineînțeles convenit că acest fenomen nu privește decât acele grupuri sociale, foarte limitate ca număr,

38 Platon, Alcibiade, 127 d-e.

39 Platon, Apologie de Socrate, 29 d-e.

purtătoare de cultură și pentru care o *technē tou birou* putea avea un sens și o realitate.

1. *Epimeleia beautou, cura sui* este o injoncțiune pe care o regăsim în multe doctrine filosofice. O întâlnim la platonicieni: Albinus recomandă ca studierea filosofiei să înceapă prin lectura lui *Alcibiade*, „cu scopul de a ne întoarce și a ne reîntoarce spre noi înșine” și pentru a ști „care trebuie să fie obiectul preocupărilor noastre⁴”. Apuleius, la sfârșitul scrierii *Zeul lui Socrate*, își afirmă uimirea față de neglijența contemporanilor să-i față de ei înșiși: „Toți oamenii doresc să ducă cea mai bună viață, știu că nu există al organ al vieții decât sufletul...; și totuși, nu-l cultivă(*animum suum non colunt*). Și totuși, oricine vrea să aibă o vedere pătrunzătoare, trebuie să-și îngrijească ochii, căci aceștia îi servesc la vedere; dacă vrei să fii rapid în întreceri, trebuie să ai grijă de picioare... Și așa mai departe pentru toate părțile corpului de care fiecare trebuie să aibă grijă, după prioritățile sale. Acest lucru este clar pentru toată lumea; dar eu nu încetez să mă întreb, cu o legitimă mirare, de ce oamenii nu-și perfecționează și sufletul cu ajutorul rațiunii (*cur non etiam animum suum ratione excolant/a*).

Pentru epicurieni. *Epistola către Menoiceus* lansa principiul că filosofia trebuia să fie considerată un exercițiu permanent al preocupării față de sine. „Oricine, dacă este tânăr, să înceapă cât de devreme să filosofeze, iar bătrânul să nu se plictisească de filosofie. Căci nu e prea devreme și

nici prea târziu pentru nimeni să-și procure sănătatea sufletului”^{40 41}. Și Seneca vorbește, într-una dintre epistolele sale, despre tema epicureică a necesității preocupării de sine: „La fel cum un cer senin nu poate deveni și mai senin când, pe toată cuprinsul lui, îmbracă o splendoare pe care nimic nu o umbrește, tot astfel și omul care veghează asupra corpului și sufletului său (*hominis corpus animumque curantis*), pentru a clădi cu ajutorul amândurora urzeala fericirii sale, este într-o stare perfectă și în culmea dorințelor sale, din moment ce sufletul îi netulburat, iar trupul e lipsit de orice suferință” 1.

Să-ți îngrijești sufletul era un precept pe care Zenon, încă de la început, îl prescria discipolilor să-i și pe care Musonius, în secolul I, îl va repeta într-o frază citată de Plutarh: „Cei care vor să se mântuiască, trebuie să trăiască ocupându-se de ei înșiși în fiecare clipă” 2. Se cunoaște amploarea pe care o capătă, la Seneacă, tema grijii de sine: pentru a i te dedica, trebuie, conform opiniei sale, să renunți la celelalte ocupații; numai astfel poți deveni liber pentru tine însuși (*sibi vacare*)⁴²⁴³. Dar această „libertate” capătă forma unei activități multiple care cere ca individul să nu-și risipească timpul și nici să nu se cruțe pentru a „se forma pe șine”, „să se transforme”, „să revină

40 Albinus, citat de A.- J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, 1971, p. 536.

41 Epiciir, *Lettre à Ménécée*, 122.

42 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 66, 45.

43 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 17, 5; *De la brièveté de la vie*, 7* 5.

la sine". *Se formare*⁴⁴, *sibi vindicare*⁴⁵, *se facere*⁴⁶, *se ad studia revocare*⁴⁷, *sibi applicare*^{48 49}, *suum fierty în se recedere*^{50 51}, *ad se recurrere*", *secum morari*⁵², Seneca are la îndemână un vocabular întreg pentru a desemna diversele forme pe care trebuie să le capete preocuparea de sine și graba de a se ajunge la regăsirea sinelui (*ad se properare*)⁵². Marc Aureliu încearcă și el, aceeași grabă de a se ocupa de el însuși: nici lectura, nici scrisul nu trebuie să-l abată prea mult de la grija directă pe care trebuie să o acorde propriei sale ființe: „Nu mai hoinări. Nu-ți mai e sortit să-ți recitești însemnările, nici istoriile vechi ale romanilor și grecilor și nici extrasele păstrate pentru zilele bătrâneții. Grăbește-te către țelul tău; ia-ți adio de la speranțele zadarnice, vino-ți în ajutor dacă-ți mai amintești de tine însuți (*sautôi boëthei ei ti soi melel sautpu*), cât timp se mai poate⁴"¹, însă la Epictet aflăm, fără îndoială, cea mai înaltă elaborare filosofică a acestei teme. Omul e definit, în *Convorbirile* lui Epictet, ca ființa care a fost încredințată grijii de sine. În aceasta rezidă deosebirea fundamentală a omului de celelalte ființe: animalele găsesc „de-a gata” tot ce

44 Seneca, De la brièveté de la vie, 24, 1 :

45 Seneca, Lettres à Lucilius, 1, 1.

46 Ibid. ,13-1; De la vie heureuse, 24, 4.

47 Seneca, De la tranquillité de l'âme, 3,6.

48 Seneca, Ibid., 24, 2.

49 Seneca, Lettres à Lucilius, 75,118.

50 Seneca, De la tranquillité de Mme, 17, 3; Lettres à Lucilius, 74, 29.

51 Seneca, Lettres à Lucilius, 2, 1,

52 Ibid, 35, 4.

le trebuie pentru a trăi, căci natura a făcut în așa fel încât ele să poată fi la îndemâna noastră fără să trebuie să se ocupe de ele însele și fără a mai trebui ca noi să ne ocupăm de ele.⁵³ Dar omul trebuie să vegheze asupra lui însuși: nu ca urmare a vreunui defect ce l-ar face să fie inferior animalelor, ci pentru că divinitatea a vrut ca el să se folosească liber de el însuși; în acest scop l-a înzestrat cu rațiune; aceasta nu trebuie să fie înțeleasă ca un substitut al însușirilor naturale absente; dimpotrivă, ea este facultatea care-i permite să se folosească, când trebuie și așa cum trebuie, de celelalte însușiri; ea este acea aptitudine absolut unică care este capabilă să se folosească de ea însăși: are capacitatea de „a face din sine și din tot restul lumii un obiect de studiu⁴⁶³. Încoronând cu rațiunea tot ceea ce ne-a fost deja dăruit de natură, Zeus ne-a dat posibilitatea și în același timp datoria de a ne ocupa de noi înșine. În măsura în care omul este liber și rațional – și liber de a fi rațional – el este în natură ființa care a fost menită preocupării față de sine. Divinitatea nu ne-a modelat așa cum Fidias a modelat-o pe Atena sa de marmură, care a rămas pentru totdeauna cu mână întinsă în care s-a așezat Victoria nemișcată, cu aripile desfăcute. Zeus „nu numai că te-a creat, dar, mai mult, te-a încredințat și te-a dăruit ție însuți⁶⁴⁴. Preocuparea de sine, în opinia lui Epictet, este un privilegiu-datorie, un dar-îndatorire care ne asigură libertatea, obligându-ne ca noi înșine să

53 Marc Aureliu, *Pensées*, III, 14,

ființă obiectul întregii noastre atenții.

Dacă filosofii recomandă griji a față de sine nu înseamnă, însă, că aceasta străduință le revine doar celor care aleg o viață asemănătoare cu a lor; nu înseamnă nici că o astfel de atitudine nu ar fi absolut necesară decât în timpul petrecut în preajma lor. Este un principiu valabil pentru toată lumea, fără încetare și pe toată durata vieții. Apuleius îl subliniază astfel: cineva poate, fără să trebuiască să îndure rușinea sau dezonoarea, să nu cunoască regulile picturii sau ale cântatului la citeră; dar a ști „să-ți perfecționezi propria făptură cu ajutorul rațiunii” este o regulă „în mod egal necesară pentru toți oamenii”. Cazul lui Pliniu este un exemplu concret: departe de orice apartenență doctrinală strictă, având cariera clasică a onorurilor, preocupat de activitățile sale de avocat și de lucrările literare, el nu se afla în niciun fel într-o situație de ruptură cu lumea. Și totuși, toată viața sa nu a încetat să manifeste preocuparea față de sine ca de obiectul cel mai important, poate, de care trebuia să se ocupe. Când era încă foarte tânăr, când a fost trimis în Siria cu funcții militare, prima sa grijă a fost aceea de sta în apropierea lui Euphrates, nu numai pentru a-i urma învățătura, ci și pentru a pătrunde puțin câte puțin în intimitatea sa, pentru „a se face iubit de el” și a beneficia de admonestările unui dascăl care știe să combată defectele fără a ataca individul care le poartă¹. Când mai târziu, la Roma, merge să se odihnească la vila sa din Laurentes, o face pentru a se ocupa de el însuși;

„dedându-se lecturii, compoziției, îngrijirii sănătății” și făcând conversație „cu el însuși și cu propriile sale scrieri” 2.

Deci, nu există o vârstă anume pentru a te ocupa de tine însuși. „Niciodată nu e nici prea devreme, nici prea târziu ca să te ocupi de sufletul tău”, spusese deja Epicur. „Cel care spune ca timpul filosofiei n-a sosit încă, sau că a trecut, este asemănător celui care spune că timpul fericirii n-a sosit încă, sau că a dispărut. Așadar trebuie să filosofeze și tânărul și cel bătrân, ultimul pentru ca, îmbătrânind, să rămână tânăr prin satisfacția a ceea ce a fost, iar primul pentru ca, tânăr fiind, să fie în același timp la fel de înțelept ca ⁵⁴⁵⁵un bătrân prin lipsa spaimei sale de viitor” 1. Să înveți să trăiești toată viața, era un aforism pe care-l citează Seneca și care îndeamnă la transformarea existenței într-un fel de exercițiu continuu; chiar dacă este bine să începi devreme, important este să nu abandonezi niciodată^{56 57}. Cei cărora li se adresează Seneca ori Plutarh nu mai sunt adolescenții avizi ori timizi pe care Socrate al lui Platon și al lui Xenofon îi îndemna să se ocupe de ei înșiși. Aceștia sunt bărbați. Serenus, căruia i se adresează consultația din *De tranquillitate* (afară de *De constantia* și, poate, *De otio*) este o tânără rudă protejată de Seneca; dar situația nu are nimic în comun cu aceea a un băiat care-și

54' Pliniu, Lettres, 1, 10.

55 Ibid, ,1,9.

56 Epicur, Lettre à Ménécée, 122.

57 Despre această temă a se vedea, de pildă, Seneca, Lettres à Lucilius, 82, 76; 90,44-45; De constantia, IX, 13.

face studiile; în perioada când a fost scris *De tranquillitate*, Serenus era un provincial abia ajuns la Roma, încă ezitând în privința carierei și a modului său de viață; avea, însă, în urmă-i un anumit periplu filosofic: dilema lui consta, în principal, în modul de a-l duce la bun sfârșit. Cât despre Lucilius, se pare că nu avea decât vreo câțiva ani mai puțin decât Seneca. Era procurator în Sicilia, când, din anul 62, au început să schimbe o corespondență asiduă, prilej cu care Seneca îi arată principiile înțelepciunii sale, îi povestește propriile sale slăbiciuni și lupte încă neterminate, iar uneori îi cere ajutorul. Nu-i este rușine să-i mărturisească lui Serenus că, la mai mult de șaizeci de ani, s-a dus el însuși să caute învățătura lui Metronax⁵⁸. Cei cărora Plutarh le dedică tratate care nu sunt simple considerații despre virtuți și defecte, despre fericire sau vicisitudinile vieții, ci sfaturi de comportare în funcție de situații bine definite, sunt tot niște bărbați în toată firea.

Această înverșunare a adulților de a se preocupa de sufletul lor, străduința lor de școlari bătrâni de a-i căuta pe filosofi pentru ca aceștia să-i învețe calea fericirii, îl agasa pe Lucian și nu numai pe el. Lucian îl ironizează pe Hentiotimus, care era văzut mormăindu-și lecțiile pe stradă, ca să nu le uite; era, totuși, destul de în vârstă;

trecuseră douăzeci de ani de când se hotărâse să nu-și mai confunde viața cu cea a

⁵⁸ Seneca, *Lettres à Lucilius*, 76, 1-4. Cf. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nello mondo greco-romano*, pp. 217-280.

nefericiților celorlalți și credea că mai are nevoie de încă douăzeci de ani pentru a atinge fericirea. Or (indică, ceva mai departe, chiar el), începuse să filosofeze la patruzeci de ani. Așadar, își consacrase ultimii patruzeci de ani ai vieții pentru a veghea asupra lui însuși sub îndrumarea unui dascăl. Pentru a se distra, interlocutorul său Lycinus se prefăce că realizează că și pentru el a sosit momentul să învețe filosofia, pentru că tocmai împlinise patruzeci de ani: „Servește-mi drept cârjă”, îi spune lui Hermotimus, și „du-mă de mânăul. După cum afirmă I. Hadot referitor la Seneca, toată această activitate de îndrumare a conștiinței face parte din educația adulților – din *Erwachsenerziehung*^{59 60}.

2. Trebuie să se înțeleagă că această grijă de sine nu necesită numai o atitudine generală, o atenție difuză. Termenul *epimeleia* nu desemnează numai o preocupare, ci un întreg ansamblu de ocupații; despre *epimeleia* se vorbește pentru a se arăta activitățile stăpânului casei⁶¹ sarcinile suveranului care veghează asupra supușilor să-i⁶², îngrijirile date unui bolnav ori unui rănit⁶³, sau obligațiile față de zei sau de morți⁶⁴. Și față de sine, *epimeleia* implică o muncă grea.

Este nevoie în primul rând de timp. Una

59L ucian, Hèrrtôte, 1-2.

60 I. Hadot, Seneca und die griechisch-romische Tradition der Seelenleitung, 1969, p. 160.

61 Xenofon, Économique, V, 1.

62 Dion din Prusa, Discours, III, 55.

63 Plutarh, Regim ei imperatorum apophthegmata, 197 d,

64 Platon, Lois, 111 e.

dintre marile probleme ale cultivării sinelui este aceea de a fixa, peste zi, sau în Viață, intervalul de timp care trebuie a-i fi consacrat. S-a recurs la tot soiul de formule. Pot fi rezervate dimineața sau seara câteva momente pentru reculegere, pentru analizarea lucrurilor care trebuie făcute, pentru memorarea câtorva principii utile, pentru examinarea zilei care a trecut; regăsim și la stoici examinarea matinală și cea de seară al pitagoreicilor, e drept, cu alte conținuturi; Seneca⁶⁵.

Epictet¹ sau Marc Aureliu⁶⁶ fac referire la aceste momente de întoarcere spre sine. Din când în când, activitățile obișnuite pot fi întrerupte pentru face una dintre acele retrageri pe care le recomandă, între alții, Musonius⁶⁷: ele te ajută să fii singur cu tine însuși, să te reculegi, să-ți amintești viața de până acum, să te familiarizezi, prin lectură, cu preceptele și exemplele din care vrei să te inspire, și să regăsești, datorită unei Vieți sobre, principiile esențiale ale unei conduite raționale. Este posibil și ca, la mijlocul sau la sfârșitul carierei, să renunți la diverse activități și, profitând de acel declin al vârstei, când dorințele sunt potolite, să te dedici cu totul unei strânse relații cu șinele⁶⁸, așa cum a făcut Seneca prin studiul filosofi ei, sau precum Spurrina, în calmul unei existențe plăcute.

65 Seneca, De ira, III.

66 Epictet, Entretiens, II, 21 sq.; III, 10, 1-5,

67 Musonius Rufus, ed. Hense, Fragments, 60.

68 Plinius, Lettres, III, 1.

Timpul acesta nu este vid, ci e populat de exerciții, de treburi practice, de activități diverse. Preocuparea de sine nu este o sinecură. Ea include îngrijirea trupului, regimurile de sănătate, exercițiile fizice, dar nu în exces, satisfacerea, cât mai cumpătată, a necesităților, meditațiile, lecturile, însemnările despre cărți sau conversații, recitite mai târziu, rememorarea adevărilor cunoscute deja. Marc Aureliu oferă un exemplu de „anahoreză în sine însuși”: un travaliu îndelungat de reactivare a principiilor generale și a argumentelor raționale care te conving să nu te mai lași cuprins de iritare nici împotriva oamenilor, nici a întâmplărilor și nici a lucrurilor⁶⁹. Mai sunt și întâlnirile cu un confident, sau cu prieteni, sau cu un călăuzitor; la acestea se adaugă corespondența în care este arătată starea sufletească, în care se cer îndrumări, se dau sfaturi celor care au nevoie de ele – ceea ce este un exercițiu benefic chiar și pentru cel care se numește el însuși călăuzitor, deoarece le reactualizează și pentru sine⁷⁰: în jurul preocupării de sine s-a dezvoltat o întreagă activitate orală și scrisă, în care sunt asociate travaliul sinelui asupra sinelui și comunicarea cu celălalt.

Aici atingem unul dintre cele mai importante puncte ale activității dedicate sinelui: ea constituie nu un exercițiu de solitudine, ci o adevărată practică socială. Spunem acest lucru în mai multe

69 Marc Aureliu, *Pensées*, IV, 3,

70 Cf. Seneca, *Lettres à Lucilius*, 7, 99 și 109.

sensuri. Preocuparea de sine a luat, în fapt, adesea forma unor structuri mai mult sau mai puțin instituționalizate, cum ar fi comunitățile neo-pitagoriciene sau grupările epicuriene, despre care s-au păstrat câteva informații datorită lui Philodemos: conform unei ierarhii acceptate, cei mai înaintați aveau îndatorirea să-i călăuzească pe ceilalți (fie individual, fie în colectiv); dar existau și exerciții în comun care îngăduiau fiecăruia să primească ajutorul celorlalți: *to di allé lori sôzesthai*¹. În ceea ce-l privește pe Epictet, el preda într-un cadru ce semăna mai mult cu o școală; erau mai multe categorii de elevi: unii doar în trecere, alții care rămâneau mai mult pentru a se pregăti în vederea existenței de cetățean obișnuit sau chiar a unor activități importante; iar o a treia categorie era constituită din câțiva indivizi care doreau să devină filosofi și, prin urmare, trebuiau să cunoască regulile și practicile orientării conștiinței^{71 72}. Se mai practica – mai ales la Roma, în mediile aristocratice – obiceiul de a avea un consultant particular care, într-o familie sau în interiorul unui grup, servea drept sfătuitor în situațiile diverse ale vieții, drept inspirator politic, sau drept eventual intermediar într-o negociere: „erau mulți romani bogați care credeau că este util să întrețină un filosof, iar această situație nu li se părea umilitoare unor oameni de cea mai mare distincție ”; ei trebuiau să ofere

⁷¹ Philodemos, Oeuvres, ed. Olivieri, frag. 36, p. 17.

⁷² Despre exercițiile școlii, cf. B.L. Hijmans, *Askesis, Notes on Epictetus' Educational System*, pp. 41-46.

„sfaturi morale și să-și îmbărbăteze patronii și familia acestora, iar aceștia erau încurajați de aprobarea lor”⁷³. Astfel, Demetrius era călăuza de suflet a lui Thrasea Paietus, care l-a făcut să participe la înscenarea sinuciderii sale pentru a-l ajuta, în acel ultim moment, să dea vieții sale cea mai frumoasă și mai desăvârșită formă. De altfel, aceste diferite funcții de profesor, de călăuză, de sfătuitor și de confident personal nu erau întotdeauna distincte, departe de aceasta: în practicarea cultivării sinelui, rolurile adeseori se schimbau între ele și, rând pe rând, puteau fi jucate de același personaj. Musonius Rufus fusese consilierul politic al lui Rubellius Plautus; în exilul care a urmat morții acestuia din urmă, a atras în jurul lui vizitatori și oameni credincioși lui și a condus un fel de școală; spre sfârșitul vieții, după un al doilea exil sub Vespasian, s-a întors la Roma, consacrându-se învățământului public și trăind la curtea lui Titus.

Dar toată această preocupare față de sine nu avea drept suport social numai existența școlilor, a învățământului și a profesioniștilor în îndrumarea sufletului; ci avea un sprijin puternic în întregul fascicul al relațiilor obișnuite de rudenie, de prietenie sau de complezență. Atunci când, în exercitarea cultivării sinelui, cineva face apel la un altul căruia îi intuiește aptitudinile de a conduce și de a sfaturi, se folosește de un drept al său; tot astfel, este o datorie să oferi un ajutor

⁷³ F.H. Sandhach, *The Stoics*, p. 144; cf. și J. H. Liebeschütz, *Continuity and Change in Roman Religion*, pp. 112-113.

altcuiva, sau să primești cu recunoștință lecțiile ce ți se dau. Textul lui Galenus despre vindecarea pasiunilor este semnificativ din acest punct de vedere: el îl sfătuiește pe cel care vrea să se îngrijească pe sine să ceară ajutorul altuia; el nu recomandă totuși un profesionist cunoscut pentru competența și cunoștințele sale; ci un bărbat cu o reputație bună, a cărei sinceritate intransigentă poate avea ocazia să o pună la încercare¹. Mai este posibil ca jocul între preocuparea de sine și ajutorul dat altcuiva să se însereze în relațiile deja formate, dându-i o culoare nouă și o mai mare căldură. Preocuparea de sine – sau grija ca și alții să manifeste o aceeași preocupare – apare în acest caz ca o intensificare a relațiilor sociale. Când este exilat, Seneca îi adresează o consolare mamei sale, în momentul în care este el însuși în exil, pentru a o ajuta să îndure această nenorocire, iar mai târziu, poate, și mai mari încercări ale vieții. Serenus, căruia îi adresează o lungă consultație

Galenus, *Traité des passions de Târne et de ses erreurs*, III, 6 – 10.

despre liniștea sufletească* este o tânără rudă din provincie aflată sub protecția sa. Corespondența cu Lucilius aprofundează, între doi oameni care sunt aproape de aceeași vârstă, o relație preexistentă, iar acest schimb de scrisori tinde să transforme o călăuzire spirituală într-o experiență comună, de pe urma căreia amândoi pot profita. În scrisoarea treizeci și patru, Seneca care îi spune lui Lucilius: „Te revendic, tu ești opera mea”, adaugă imediat: „Călăuzesc pe cineva

care este deja pe picioarele sale și care, la rândul său, mă călăuzește pe mine”; începând cu scrisoarea următoare, el amintește recompensa prieteniei desăvârșite în care fiecare va fi pentru celălalt sprijinul permanent care este evocat în scrisoarea o sută nouă: „Îndemânarea luptătorului se întreține prin exercițiul luptei; un acompaniator îi stimulează pe muzicieni. Înțeleptul are tot astfel nevoie să-și păstreze calitățile în formă: astfel, stimulând el însuși, primește de la un alt înțelept stimulare” 1. Preocuparea de sine apare, deci, intrinsec legată de un „serviciu de suflet” care comportă posibilitatea unui joc de schimburi cu celălalt și a unui sistem de obligații reciproce.

3. Conform unei tradiții foarte vechi în cultura greacă, preocuparea față de sine este în strânsă corelație cu gândirea și practica medicală. Această veche corelație a căpătat din ce în ce mai multă amploare. Astfel încât Plutarh putea afirma, la începutul *Preceptelor de sănătate*, că filosofia și medicina au de-a face cu „un singur și același domeniu” (*mia chôra*) ⁷⁴⁷⁵. Ele dispun într-adevăr de un joc noțional comun, al cănii element central este conceptul de „pathos”; acesta se aplică la fel de bine pasiunii sau maladiei fizice, tulburării corpului ca și frământării involuntare a sufletului; și într-un caz, și în celălalt se referă la o stare de pasivitate care pentru corp capătă forma unei afecțiuni ce tulbură echilibrul umorilor sale, iar

74 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 109,2. Despre Seneca, relațiile și activitatea sa de îndrumător, cf. P. Grima, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, pp. 393-410.

75 Plutarh, *De tuenda sanitate praecepta*, 122, e.

pentru suflet capătă forma unei frământări ce poate pune stăpânire pe el. Plecând de la acest concept comun, s-a putut construi o grilă de analiză valabilă pentru maladiile corpului și ale sufletului. Avem, astfel, schema „nosografică” propusă de stoici, care fixează gradele crescânde ale dezvoltării și cronicizării maladiilor: mai întâi apare predispoziția, *proclivitas*, care expune subiectul la posibile îmbolnăviri; apoi afecțiunea, tulburarea, numită în greacă *pathos*, iar în latină *affectus*; apoi maladia (*nôsēma, morbus*) care este instalată și declarată când tulburarea s-a ancorat în trup și suflet; mai gravă și mai durabilă, *aegrotatio* sau *arrhōstēma* este o stare de boală și slăbiciune; în fine, este răul inveterat (*kakia, aegrotatio inveterata, vitium malum*) care este incurabil. Stoicii au mai înfățișat și scheme în care sunt marcate diversele stadii sau forme posibile ale vindecării; Seneca face distincția între bolnavii vindecați de tot, sau doar parțial, și cei vindecați de boli, dar nu și de afecțiuni; mai există cei ce și-au recăpătat sănătatea, dar au rămas fragili din pricina predispozițiilor rămase neîndreptate¹. Aceste noțiuni și scheme trebuie să servească drept călăuză comună pentru medicina trupului și terapeutica sufletului. Ele îngăduie nu numai să se aplice același tip de analiză teoretică tulburărilor fizice și dezordinilor morale, ci și să se urmeze același fel de demers pentru a interveni și asupra unora și asupra altora, pentru a le îngriji și, eventual, a le vindeca.

O serie întreagă de metafore medicale sunt

utilizate pentru a desemna operațiunile necesare pentru îngrijirea sufletului: a intra cu scalpul în rană, a deschide un abces, a amputa, a îndepărta surplusurile, a da leacuri, a prescrie poțiuni amare, calmante sau tonifiante^{76 77}. Ameliorarea, desăvârșirea sufletului pe care oamenii trebuie s-o caute în filosofie, *paideia* pe care aceasta trebuie s-o asigure capătă din ce în ce nuanțe medicale. A se forma și a se îngriji sunt activități asociate. Epictet insistă asupra acestui lucru: el nu vrea ca școala sa să fie considerată drept un simplu loc de formare unde se dobândesc cunoștințe folositoare pentru o carieră sau pentru notorietate, un loc de unde învățăceii pleacă acasă pentru a profita de aceste cunoștințe. Școala trebuie considerată ca un „dispensar al sufletului”: „Școala unui filosof este un cabinet medical (*iatreion*); după ce o părăsești nu trebuie să-ți rămână în minte ca un loc de desfătare, ci de unul de suferință” 1. Stăruie pe lângă discipolii săi să devină conștienți de condiția lor ca de o stare patologică; să nu se considere în primul rând niște școlari care vor să capete cunoștințe de la cei ce le posedă; ci să se înfățișeze ca niște bolnavi, ca și cum unul ar avea un umăr luxat, altul un abces, al treilea o fistulă, iar altul dureri de cap. Le reproșează că vin la el nu pentru a se îngriji (*terapeuthēsomenoi*), ci pentru a-și îndrepta și a-și corecta judecățile

⁷⁶ Cf. Cicero, *Tusculanes*, IV, 10; Seneca, *Lettres à Lucilius*, 75, 9-15. Asupra acestui punct și 1. Hadot, *Seneca und die griechisch-romische Tradition der Seelenheilung*, Berlin, 1969, partea a II-a, cap. 2.

⁷⁷ Despre comparația între terapeutica trupului și medicina sufletului, cf. Seneca, *Lettres à Lucilius*, 64, 8.

(*epanorthôsontes*). „Vreți să învățați silogismele? Vindecați-vă mai întâi rănilor; opriți fluxul umorilor voastre și liniștiți-vă spiritul”^{78 79}.

În schimb, un medic precum Galienus crede că este de competența sa nu numai să vindece marile răătăciri ale spiritului (nebunia amoroasă ținea în mod tradițional de domeniul medicinei), ci și să îngrijească pasiunile („energie dereglată, rebelă rațiunii”) și erorile (care „se nasc dintr-o opinie falsă”); de altfel, „global și într-un sens general” și unele și altele „se numesc erori”⁸⁰. Astfel, întreprinde tratarea unui tovarăș de călătorie prea ușor înclinat spre furie. Sau la fel întâmpină rugămintea unui tânăr din societatea sa, care venise într-o zi să-i ceară o consultație: acesta își închipuise că nu poate fi atins de tulburarea pasiunilor, oricât de mărunte ar fi ele, dar fusese silit să recunoască că era mai tulburat de lucruri neînsemnate, decât maestrul sau Galienus de cele mari; venise să-i ceară ajutorul⁸¹.

În cultivarea sinelui, avântul îngrijirii medicale părea să se traducă printr-o anumită formă, deosebită și intensă totodată, de atenție acordată corpului. O atenție mult diferită de ceea ce fusese valorizarea vigoriei fizice într-o epocă în care gimnastica, antrenamentul sportiv și militar făceau parte integrantă din educația unui om liber.

78 Epictet, *Entretiens*, III, 23,30 și III, 21,20-24; cf. și Seneca referindu-se la cineva care frecventează cursul unui filosof: „Aut sanior domum redeat, aut sanabilior,i {*Lettres à Lucilius*, 108, 4).

79 Epictet, *Entretiens*, II, 21, 12-22; II, 15, 15-20.

80 Galenus, *De la cure des passions de l'âme*, I, I.

81 Ibid, IV, 16 și VI, 28.

Ea are, de fapt, în sine ceva paradoxal, deoarece se înscrie, cel puțin parțial, în interiorul unei morale care afirmă că moartea, boala, sau chiar suferința fizică nu constituie adevărate rele și este mai bine să te îngrijești de suflet decât să-ți închini grija întreținerii corpului¹. Pentru că punctul căruia i se acorda atenție în practicile sinelui este cel în care bolile trupului și ale sufletului pot comunica între ele și pot să-și spună tulburările: acolo relele obișnuite ale sufletului pot duce la suferințe fizice, în vreme ce excesele trupului manifestă și întrețin defecte ale sufletului. Mai ales neliniștea conduce spre punctul de trecere al agitațiilor și tulburărilor, ținându-se cont de faptul că este mai bine să-ți îndrepti sufletul dacă vrei ca trupul să nu pună stăpânire pe el și să-ți corectezi trupul dacă vrei ca el să-și păstreze întreaga stăpânire de sine. Acestui punct de contact, loc de slăbiciune al individului, i se adresează atenția îndreptată spre bolile și suferințele fizice. Trupul de care trebuie să se ocupe adultul, când se interesează de el însuși, nu mai este unul tânăr care trebuie format prin gimnastică; este un trup fragil, amenințat, măcinat de mici suferințe, și care la rândul lui amenință sufletul mai puțin prin exigențele sale prea puternice, cât prin propriile slăbiciuni. Epistolele lui Seneca ar putea oferi multe exemple de atenție acordată sănătății, regimului, indispozițiilor și tuturor tulburărilor ce pot circula

între trup și suflet⁸² ⁸³. Corespondența dintre Fronton și Marc Aureliu – fără a mai vorbi de *Discursurile sacre* ale lui Aelius Aristide care dau cu totul alte dimensiuni descrierii bolii și o cu totul altă valoare experienței sale – arată limpede locul ocupat de îngrijirea corpului în practicile sinelui, dar și stilul acestei preocupări: teama de exces, economia regimului, atenția acordată tulburărilor și disfuncțiilor, luarea în calcul a tuturor elementelor (anotimp, climă, hrană, mod de viață) care pot tulbura trupul și, prin intermediul lui, sufletul.

Însă exista, poate, ceva și mai important: pornind de la această apropiere (practică și teoretică) dintre medicină și morală, îndemnul de a te recunoaște bolnav sau amenințat de boală. Practica sinelui implică să te constitui în propriii tăi ochi nu pur și simplu ca un individ imperfect, ignorant, care are nevoie să fie corectat, educat și instruit, ci ca individ ce suferă de anumite boli și trebuie să se îngrijească fie singur, fie de către cineva competent. Fiecare trebuie să-și dea seama că se află în nevoie, că necesită medicație și ajutor. „Iată deci, spune Epictet, punctul de plecare al filosofiei: să dea seama de starea părții noastre conducătoare (*aisthêsis tou idiou hēgemonikou pôs echei*). După ce-i recunoști slăbiciunea, nu vei mai voi să o folosești la cele mai importante sarcini. Astăzi, însă, oameni incapabili să înghită o îmbucătură își cumpără un

82 Epictet, *Entretiens*, I, 9, 12-17; I, 22, 10-12; Manuel, 41.

83 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 55, 57, 78.

ospăț și încep* să-l devoreze. Sau vomită, sau fac o indigestie. Urmează colicile, guturaiul, febra; ar fi trebuit ca mai întâi să se gândească la capacitatea lor..."¹. Instaurarea acestei raportări la sine, ca bolnav, este cu atât mai necesară cu cât bolile sufletului - spre deosebire de cele ale trupului - nu se anunță prin suferințe vizibile; nu numai că pot rămâne multă vreme insesizabile, dar provoacă orbirea celor atinși de ele. Plutarh amintește că tulburările trupului pot fi în general detectate după stare pulsului, a fierii, a temperaturii, după dureri și că cele mai rele maladii fizice sunt cele în care subiectul nu mai realizează starea în care se află, cum ar fi letargia, epilepsia sau apoplexia. Ceea ce este grav, la maladiile sufletului, e că ele trec neobservate sau chiar sunt luate drept calități (furia drept curaj, pasiunea amoroasă drept prietenie, invidia drept emulație, lașitatea drept prudență). Or, ceea ce vor medicii este „să nu fii bolnav; dar, dacă ești, să nu ignori acest lucru"².

1 Epictet, *Entretiens*, cf. și II, 11, 1.

2 Plutarh, *Animine an corporis affectiones sunt pejores*, 501 a.

4. În această practică, personală și socială totodată, cunoașterea de sine ocupă, evident, un loc considerabil. Principiul delphic este adesea evocat; n-ar fi, însă, suficient să recunoaștem aici o simplă influență a temei socratice. În fapt, s-a dezvoltat o întreagă artă a cunoașterii de sine, cu rețete precise, cu forme specifice de investigație și cu exerciții codificate.

a. Se pot izola mai întâi, foarte schematic și sub rezerva unui studiu mai complet și mai sistematic, ceea ce s-ar numi „procedurile de încercare”. Ele au dublul rol de a face individul să progreseze în însușirea unei virtuți și de a măsura punctul la care a ajuns: de aici, caracterul progresiv asupra căruia au insistat și Plutarh și Epictet. Dar, mai ales, finalitatea acestor încercări nu este practicarea renunțării pur și simplu; ci de a face individul capabil să nu mai ia în considerare ceea ce este inutil, constituindu-se asupra sinelui o suveranitate ce nu depinde nicidecum de prezența sau de absența încercărilor. Încercările la care se supune cineva nu sunt stadii succesive ale privațiunii; ele sunt o manieră de a măsura și de a confirma independența sa față de tot ce nu este indispensabil și esențial. Ea readuce individul, pentru un timp, la soclul nevoilor elementare, scoțând astfel la iveală ceea ce este de prisos și posibilitatea de a te lipsi de aceasta. În *Demonul lui Socrate*, Plutarh relatează o încercare de acest gen a cărei valoare este confirmată de acela care, în dialog, reprezintă temele neopitagoreice; se începea prin deschiderea poței de mâncare prin practicarea intensivă a unui sport oarecare; subiectul era așezat la o masă încărcată cu cele mai apetisante feluri, apoi acestea erau împărțite servitorilor, iar el se mulțumea cu hrana pentru sclavi⁸⁴.

Exercițiile de abținere erau comune epicureicilor și stoicilor, dar nu aveau același sens

84 Plutarh, *Démon de Socrate*, 585 a.

pentru toți. În tradiția lui Epicur era vorba de a arăta cum, în această satisfacere a nevoilor celor mai elementare, se putea găsi o plăcere mai deplină, mai pură, mai stabilă decât voluptățile rezultate din tot ceea ce este de prisos; încercarea servea pentru a marca pragul începând de la care privațiunea putea provoca suferință. Epicur, al cărui regim era, totuși, de o mare sobrietate, în unele zile se mulțumea eu o porție diminuată pentru a realiza de câtă plăcere se priva¹. La stoici, ideea era de a te pregăti pentru eventuale privațiuni, descoperind cât de ușor era, la urma urmei, să te lipsești de tot ce te-a făcut dependent obișnuința, opinia publică, educația, griji a pentru un bun renume sau înclinație spre ostentație; prin aceste încercări de limitare stoicii urmăreau să arate că întotdeauna putem avea la îndemână ceea ce e indispensabil și că trebuie să ne păzim de teama unor posibile privațiuni. „În timp de pace, remarcă Seneca, soldatul face manevre; fără a avea dușmanul în față, își clădește tranșee; se istovește inactivități inutile în scopul de a face față la nevoie îndatoririlor sale. N-ai vrea ca, în toiul luptei, acest om să-și piardă capul. Antrenează – înainte de acțiune” 2. Și Seneca evocă o practică despre care vorbește și într-o altă scrisoare^{85 86}: mici stagii, lunare, de „sărăcie imaginară”, în timpul cărora, trăind timp de trei sau patru zile din propria ta voință „la limitele mizeriei”, afli

⁸⁵ Seneca citează această trăsătură epicureică în *Lettres à Lucilius*, 18, 9.

⁸⁶ Ibid., 20, 11.

cum e să dormi într-un pat amărât, să te îmbraci cu haine grosolane și să te hrănești cu pâine de cea mai proastă calitate: nu e, joc, ci încercare” (*non lusus, sed experimentum*). Această privațiune nu este practică pentru a savura mai bine rafinamente viitoare, ci pentru a te convinge că cea mai mare nenorocire nu te va lipsi de ceea ce-ți este indispensabil și că vei putea suporta întotdeauna ceea ce-ai fost în stare să înduri uneori⁸⁷. Te obișnuiești cu strictul necesar. Asta și vrea să facă Seneca, conform unei scrisori scrise cu puțin înainte de Saturnaliile anului 62; în acele zile, Roma „este în sudori” iar desfrâul „se vede acreditat oficial”. Seneca se întreabă dacă trebuie sau nu să participe la serbări: prin abținere ar însemna să dea dovadă de cumpătare și de separare de atitudinea generală. Dar a participa la Saturnalii ar însemna să dea dovadă de o forță morală și mai mare; lucrul cel mai bun este ca „fără a te confunda cu mulțimea, să faci aceleași lucruri, dar într-un alt mod”. Iar acest „alt mod” se formează prin exerciții voluntare, stagii de abținere și cure de sărăcie; acestea îți îngăduie să celebrezi ca toată lumea sărbătoarea, dar fără să cazi în *luxuria*; datorită lor poți rămâne detașat în mijlocul abundenței; „bogat, te vei simți mai liniștit să știi cât este de ușor să fii sărac*”.

b. Pe lângă aceste încercări practice, se va considera ca foarte important să te supui unei examinări a conștiinței. Obiceiul făcea parte din

87 Cf. Seneca, Consolation à Helvia, 12, 3.

învățătura pitagoriciană^{88 89}, dar devenise foarte răspândit. Se pare că examinarea de dimineață servea mai ales la trecerea în revistă a sarcinilor și a obligațiilor din ziua respectivă, pentru a fi destul de pregătit pentru acestea. Cât despre examinarea de seară, ea era destinată rememorării zilei care se încheiase. Descrierea cea mai amănunțită a acestui exercițiu, recomandat cu stăruință de numeroși autori, este făcută de Seneca în *De ira*⁹⁰. Îl relatează pilda lui Sextius, stoic roman, a cărui învățătură o cunoscuse prin intermediul lui Papirius Fabianus și al lui Sotion. Prezintă practica lui Sextius ca fiind centrată esențialmente pe bilanțul unui progres la sfârșitul zilei; când se reculege înaintea somnului, Sextius își întreabă sufletul: „De ce defect te-ai vindecat azi? Cu ce viciu te-ai luptat? Prin ce ai devenit mai bun?” Și Seneca își face în fiecare seară o examinare de acest fel. Întinericul – „de cum s-a retras lumina” – și tăcerea – „când a tăcut soția” – sunt condițiile exterioare. Grija de a-și pregăti un somn bun este prezentă, de altfel, la Seneca: „Ce este mai frumos decât obiceiul de a face cercetarea în: tregii zile? Ce somn este mai bun decât cel care urmează după amintirea acțiunilor de peste zi? Somnul să fie liniștit (*tranquillus*), adânc (*altus*) și liber (*liber*) după ce

88 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 18, 1-8; of. epistola 17, 5: „Studierea moderației nu duce la efecte salutare fără practicarea sobrietății. Or, sobrietatea este o sărăcie voluntară”.

89 Cf. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes*, VIII, 1,27. Porphyrios, *Vie de Pytagore*, 40.

90 Seneca, *De ira*, III, 36.

sufletul și-a căpătat porția de laudă și reproșuri". La o primă vedere, examinarcă căreia i se supune Seneca însuși constituie un fel de mică scenă judiciară, arătată clar de expresii ca „a compărea în fața judecătorului”, „a face procesul propriilor moravuri”, „a pleda sau a cita propria cauză”. Aceste elemente par să indice dedublarea subiectului într-o instanță de judecată și un individ acuzat. Cu toate acestea, ansamblul procesului evocă și un soi de control administrativ, unde trebuie să se ia măsurile unei activități îndeplinite, pentru a-i reactiva principiile și a-i corecta în viitor aplicarea. Seneca evocă atât rolul unui judecător, cât și activitatea unui inspector, sau cea a unui proprietar verificându-și socotelile.

Termenii folosiți sunt elocvenți. Ziua care tocmai s-a încheiat, Seneca vrea s-o „examineze” (verbul *executare*, a scutura, a lovi, ca și cum ai vrea să scoți praful, este folosit pentru a desemna verificarea care permite descoperirea greșelilor dintr-un calcul); vrea s-o „inspekteze”; „reia măsurile” faptelor realizate și ale vorbelor spuse (*remetiri*, cum se poate face după o treabă terminată pentru a verifica dacă este conformă cu intenția inițială). Raportul subiectului cu sine însuși, în cadrul acestei examinări, nu se face sub forma unei relații judiciare unde acuzatul se află în fața judecătorului; ea se înfățișează mai curând ca o inspecție în care controlorul vrea să aprecieze o treabă sau o misiune îndeplinită; termenul *speculator* (trebuie să fii *speculator sui*) desemnează cu precizie acest rol. Și de altfel,

examinarea astfel practică nu se referă, ca și cum ar fi vorba de imitarea unei proceduri judiciare, la „infracțiuni” și nici nu duce la o sentință de vinovăție sau la decizii de autopedepsire. Seneca, în exemplul pe care-l dă aici, subliniază acțiuni precum faptul de a fi discutat prea însuflețit cu niște ignoranți pe care, oricum, nu-i poți convinge; sau de a fi ofensat cu reproșuri un prieten care ar fi trebuit să fie ajutat să progreseze. Seneca nu este satisfăcut de aceste comportamente, în măsura în care pentru a atinge scopurile pe care vrei să ți le propui, mijloacele folosite n-au fost cele potrivite: este bine să vrei să-ți îndrepti prietenii atunci când e nevoie, dar muștrarea fără măsură rănește, în loc să îndrepte; este bine să-i convingi pe cei ignoranți, dar ei trebuie selectați după capacitatea lor de a se lăsa instruiți. Deci, miza examinării nu este descoperirea propriei sale vinovății până în cele mai neînsemnate forme ale sale și până în rădăcinile sale. Dacă „nu se ascunde nimic” și dacă „nu se omite nimic” este pentru putea memora, pentru a le prezenta ulterior spiritului, scopurile légitimé, dar și regulile de conduită care permit atingerea lor prin alegerea mijloacelor cele mai potrivite. Greșeala nu este reactivată, prin examinare, pentru stabilirea unei vinovății sau stimularea remușcărilor, ci pentru a consolida, pornind de la constatarea amintită și analizată a unui eșec, instrumentele raționale care asigură o conduită înțeleaptă.

c. La aceasta se adaugă necesitatea înui

travaliu al gândirii asupra ei însăși; acesta va trebui să fie ceva mai mult decât o *încercare* destinată să măsoare de ce este capabil individul; va trebui să fie altceva decât estimarea unei greșeli prin raportare la regulile de conduită; trebuie să ia forma unei filtrări permanente a reprezentărilor: să le examineze, să le controleze și să le trieze. Mai mult decât un exercițiu făcut la intervale regulate, este o atitudine constantă pe care individul trebuie să o aibă față de sine. Pentru caracterizarea acestei atitudini, Epictet folosește metafore care vor avea o lungă carieră în spiritualitatea creștină; numai că acolo vor căpăta valori cu mult diferite. El cere ca, față de sine, individul să adopte rolul și poziția unui „paznic de noapte” care verifică porțile orașelor sau ale caselor¹; sau sugerează să se exercite asupra sinelui funcțiile unui „controlor de monede”, a unui „afgyronom”, a cărei meserie este schimbarea banilor și verificarea valorii fiecărei piese. „Vedeți, când este vorba de bani... am inventat o artă; și de câte procedee nu se folosește argyronomul pentru a-i verifica! Vederea, pipăitul, mirosul și la sfârșit auzul; aruncă pe jos banul și ascultă sunetul; nu se mulțumește cu o singură încercare, ci o repetă de multe ori, încât își face o ureche de muzician”. Din nefericire, urmează Epictet, precauțiile pe care suntem gata să ni le luăm când e vorba de bani sunt neglijate când este vorba de suflet. Or, sarcina filosofiei – principalul și întâiul său *ergon* – va fi chiar exercitarea

acestui control (*dokimazein*) ⁹¹⁹².

Pentru a formula ceea ce este în același timp principiul general și schema de atitudine, Epictet se referă la Socrate, ca și la aforismul enunțat în *Apologie*: „O viață lipsită de examinare (*anexetastos bios*) nu merită să fie trăită” ¹. De fapt, examinarea de care vorbea Socrate era cea căruia dorea să se supună el însuși și alții, în legătură cu ignoranța ori cunoașterea și cu necunoașterea acestei ignoranțe. Examinarea de care vorbește Epictet este cu totul altceva: aceasta se referă la reprezentări și urmărește „să le pună la încercare”, să le „diferențieze” (*diakrinein*) pe unele de altele, evitându-se astfel acceptarea „primei venite”. „Ar trebui ca fiecare reprezentare să poată fi oprită și să i se spună: «Așteaptă, lasă-mă să văd cine ești și de unde vii», la fel cum paznicii de noapte spun: «Arată-mi actele». Ai de la natură marca obligatorie pentru ca reprezentarea să fie aprobată?” ^{93 94}. Totuși, trebuie precizat că rostul controlului nu trebuie căutat în originea sau în obiectul însuși al reprezentării, ci în asentimentul ce se cuvine sau nu să i se dea. Când o reprezentare se prezintă spiritului, efortul de distingere, *diakrisis*, va consta în a i se aplică faimoasa normă stoică care marchează separarea între reprezentările care nu depind și cele care depind de noi. Primele, din

91 Epictet, *Entretiens*, 111, 12, 15.

92 Ibid., I, 20, 7-11; cf. și III, 3, 1-13.

93 Platon, *Apologie de Socrate*, 38 a.

94 Epictet, *Entretiens*, III, 12, 15.

moment ce sunt situate deasupra puterii noastre de înțelegere, nu vor fi reținute, ci respinse, pentru că nu trebuie să devină obiecte ale „dorinței” sau „dezgustului”, „atracției” sau „repulsiei”. Controlul este o dovadă de putere și o garanție a libertății: un mod de te asigura în permanență că nu te legi de ceea ce nu depinde de stăpânirea ta de sine. A veghea în permanență asupra reprezentărilor tale sau a le verifica trăsăturile specifice, ca și cum ai autentifica o monedă, nu înseamnă să te întrebi (cum se va întâmpla mai târziu în spiritualitatea creștină) despre originea profundă a ideii; nu înseamnă să încerci să descifrezi un sens ascuns sub reprezentarea aparentă; înseamnă să măsoari relația dintre sine și ceea ce este reprezentat, pentru a nu accepta în raportul cu sine decât ceea ce poate depinde de alegerea liberă și rațională a subiectului.

5. Obiectivul comun al acestor practici ale sinelui, prin deosebiri pe care le prezintă ele, poate fi caracterizat de principiul, cu totul general, al transformării de sine – al *epistrophé eis beauton*¹. Formula pare platoniciană, dar acoperă în majoritatea cazurilor semnificații sensibil diferite. Trebuie înțeleasă, în primul rând, ca o modificare de activitate: nu pentru că ar fi necesară încetarea oricărei alte forme de ocupație, pentru a te consacra în exclusivitate sinelui, ci pentru că în ceea ce faci este bine să fii minte că scopul principal constă în cercetarea sinelui, în raportarea sinelui la sine. Această

conversiune implică o deplasare a privirii: nu este nevoie ca individul să se risipească într-o inutilă curiozitate, fie că este vorba de frământările zilnice ale vieții sale ori de viața altora (Plutarh a consacrat un tratat acestei *polupragmosunē*), fie că este curiozitatea ce încearcă să descopere secretele naturii cele mai îndepărtate de existența umană și de ceea ce contează pentru ea (Demetrius, citat de Seneca, subliniază că natura, care nu ascunde decât secretele inutile, pune la dispoziția ființei umane și sub privirea sa toate lucrurile pe care trebuie să le cunoască). Dar *conversio ad se* este și o traiectorie; o traiectorie datorită căreia, scăpând de orice dependență sau aservire, sfârșești prin a te regăsi pe tine însuși, ca un port adăpostit de furtuni sau ca o cetate apărată de metereze: „Se află într-o poziție inatacabilă sufletul care, detașat de lucrurile viitoare, se apără în fortăreața construită de el; armele care îl ținesc cad întotdeauna pe jos. Fortuna nu are brațele atât de lungi cât cred oamenii; nu are putere asupra oamenilor care nu se atașează de ea. Să facem, așadar, saltul care, atât cât se poate, ne va arunca departe de ea”^{95 96}.

Această raportare la sine, constituind sfârșitul conversiunii și obiectivul final al tuturor practicilor sinelui, ține și de o etică a stăpânirii. Totuși, pentru a o caracteriza, autorii acestei epoci nu se limitează la invocarea formei agonistice a

95 Exprimările *epistrophe eis heauton* sau *epistrephein eis heauton* se întâlnesc la Epictet, *Entretiens*, 1, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-106; Manuel, 41.

96 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 82, 5.

unei victorii asupra forțelor greu de îmblânzit și a unei dominări capabile să se exercite asupra lor fără contestări posibile. Ea este gândită adesea după mode lui juridic al posesiunii: a fi „al său” (*suum fieri, suum esse* sunt expresii recurente la Șeneca) ¹; individul nu depinde decât de sine însuși, este *sui juris*; asupra sinelui exercită o putere nel imitată și neamenințată de nimic; deține *potestas sui*^{97 98}. Dar, prin această formă, mai curând politică și juridică, raportul cu sinele este definit și ca o relație concretă ce-i îngăduie cuiva a se folosi de sine ca de un lucru pe care-l are în posesie și totodată sub ochi. Dacă a se converti la sine înseamnă a se abate de la preocupările exterioare, de la grijile ambiției, de la teama de viitor, individul poate atunci să se întoarcă spre propriul său trecut, să și-l amintească, să-l desfășoare după bunul său plac derulându-l și să aibă cu el o relație pe care nu o tulbură nimic: „Este singura parte din viața noastră care este sacră și inviolabilă, care a scăpat tuturor peripețiilor omenești, care s-a sustras dominației norocului și nu o tulbură nici sărăcia, nici teama, nici apariția bolilor; nu poate fi tulburată, nici răpită; veșnică și senină este posesiunea ei”⁹⁹. Iar experiența sinelui care se formează în această posesiune nu este doar aceea a unei forțe stăpânite sau a unei suveranități

97 Seneca, De la brièveté de la vie, II, 4; De la tranquillité de râme, XI, 2; Lettres à Lucilius, 62, 1; 75, 18.

98 Seneca, De la brièveté de la vie, V, 3 (*sui juris*)', Lettres à Lucilius, 75,8 (In se haberepotestatem); 32, 5 (*facultas sui*).

99 Seneca, De la brièveté de la vie, X, 4 și XV, 5.

exercitate asupra unei puteri gata de revoltă; este cea a unei plăceri care nu depinde decât de sine. Cel care a ajuns ca până la urmă să aibă acces la el însuși este, pentru sine, un obiect al plăcerii. Nu numai că se mulțumește cu ce este și acceptă să se limiteze la atât, dar „se place” pe sine¹⁰⁰. Această plăcere, pentru care Seneca folosește în general termenii de *gaudium* sau *laetitia* este o stare care nu este însoțită, nici urmată de vreo formă de tulburare în corp sau în suflet; este definită de faptul de a nu fi provocată de nimic care să fie independent de noi și care prin urmare să se sustragă autorității noastre; ea se naște din noi înșine și în noi înșine¹⁰¹. Este caracterizată și prin faptul că nu cunoaște nici grade și nici schimbare, ci este dată „dintr-o bucată” și, o dată obținută, niciun eveniment exterior n-o mai poate atinge¹. Prin aceasta, acest soi de plăcere poate fi pus în opoziție, trăsătură cu trăsătură, cu ceea ce e denumit prin termenul de *voluptas*; acesta desemnează o plăcere a cărei origine se află în afara noastră și în obiecte a căror prezență nu ne e asigurată: în consecință, o plăcere precară în sine, minată de teama privațiunii și către care tindem prin forța dorinței ce poate fi satisfăcută sau nu. Acestui gen de plăceri violente, nesigure și provizorii accesul la sine îi poate substitui o formă de plăcere obținută de la sine în liniște și pentru totdeauna., *Hsce gaudere, învață să te bucuri*”, îi

100 Seneca, Lettres à Lucilius, 13, I; 23, 2-3; Epictet, Entretiens, II, 18; Marc Aureliu, Pensées, VI, 16.

101 Seneca, Lettres à Lucilius, 72, 4.

spune Seneca lui Lucilius; „Vreau să nu-ți fi lipsit niciodată bucuria. Aș vrea ca ea să fie peste tot prezentă în casă. Ea va fi peste tot, cu condiția să fie în interiorul tău. Ea nu va înceta nicicând atunci când ai găsit o dată pentru totdeauna locul de unde poți să o iei... întoarce-ți privirea spre adevăratul bine; fii fericit cu propria ta substanță (*de tuo*). Dar ce este substanța ta? Tu însuți și cea mai bună parte din tine” 2.

În cadrul acestei cultivări a sinelui, al temelor și al practicilor sale s-au dezvoltat, în primele secole ale erei noastre, reflecțiile asupra moralei plăcerilor; din această perspectivă trebuie să privim pentru a înțelege transformările care au putut afecta această morală. Ceea ce la prima vedere poate fi privit ca o severitate marcată, o austeritate, o exigență mai strictă nu trebuie interpretat, de fapt, ca o coerciție la interdicții; domeniul a ceea ce trebuia apărut nu s-a extins și nu s-a căutat organizarea unor sisteme de prohibiție mai autoritare și mai eficace. Schimbarea interesează în special maniera în care individul trebuie să se constituie ca subiect moral. Dezvoltarea cultivării sinelui a avut efect nu prin consolidarea a ceea ce poate stăvili dorința, ci prin unele modificări ale elementelor constitutive ale subiectivității morale. Să fi fost o ruptură cu etica tradițională a stăpânirii de sine? În mod sigur nu; ci doar o deplasare, o intransigență și o diferență de accentuare.

Plăcerea sexuală ca substanță etică este și va fi totdeauna din categoria forței - a forței

împotriva căreia trebuie să se lupte și asupra căreia subiectul trebuie să-și asigure dominarea; însă, în acest joc al violenței, al excesului, al revoltei și al luptei, se subliniază din ce în ce mai insistent slăbiciunea și fragilitatea individului, precum și nevoia lui de a fugi, de a se sustrage, de a se proteja și de a fi în siguranță. Morala sexuală cere încă, și va cere întotdeauna, ca subiectul să se supună unei anumite arte de a trăi, care definește criteriile estetice și etice ale existenței; dar această artă se referă tot mai mult la principii universale ale naturii sau ale rațiunii, la care toți trebuie să se supună în același fel, indiferent de statut. În ceea ce privește definirea travaliului care trebuie exercitat asupra propriei ființe, și acesta suferă, prin cultivarea sinelui, o anumită modificare: prin exercițiile de abținere și de stăpânire de sine care constituie necesara *askesis*, locul lăsat cunoașterii de sine devine mai important: sarcina de a se pune la încercare, de a se examina, de a se controla printr-o serie de exerciții bine definite așază problema adevărului – adevărul a ceea ce ești, ce faci, ce ești capabil să faci – în centrul constituirii subiectului moral. În fine, rezultatul acestei elaborări este acum și totdeauna definit de suveranitatea individului asupra lui însuși; aceasta, însă, se extinde într-o experiență în care raportarea la sine capătă forma nu numai a unei dominări, ci și a unei desfătări lipsite de dorință și frământare.

Suntem încă departe de o experiență a plăcerilor sexuale în care acestea vor fi asimilate

răului, în care comportamentul va trebui să se supună formei universale a legii și descifrarea dorinței va fi o condiție absolut necesară pentru a se ajunge la o existență purificată. Totuși, se poate vedea deja cum problema răului începe să frământă vechea temă a forței, cum problema legii începe să devieze tema artei și a lui *technè*, cum cheștiunea adevărului și principiul cunoașterii de sine se dezvoltă în practicile de asceză. Mai înainte, însă, se cuvine să vedem în ce context și din ce motive s-a dezvoltat astfel cultivarea sinelui, chiar în forma pe care am văzut-o.

A

ni

SINELE ȘI CEILALȚI

Cu privire la această dezvoltare a cultivării sinelui și la transformarea operată în etica plăcerilor, lucrările istoricilor pot sugera mai multe rațiuni. Două, mai ales, par importante: modificările în practica matrimonială și modificările în regulile ocului politic. Mă voi mărgini, în acest scurt capitol, referitor la aceste două teme, să reiau unele elemente împrumutate din cercetări istorice anterioare și să schițez propunerea unei ipoteze de ansamblu. Nu cumva importanța nouă acordată căsătoriei și cuplului și o anumită redistribuire a rolurilor politice au provocat în această morală, care era în mod fundamental o morală a bărbaților, o problematizare nouă a raportării la sine? S-ar putea ca ele să fi suscitât nu a repliere asupra sinelui, ci un mod nou al individului de a se gândi

pe sine în relația cu femeia, cu ceilalți, cu evenimentele și cu activitățile civice și politice și un alt mod de a se considera ca subiect al plăcerilor sale. Cultivarea sinelui n-ar fi „consecința” necesară a acestor modificări sociale; ea n-ar fi nici exprimarea lor ideologică; ar constitui, prin raportare la ele, un răspuns original sub forma unei noi stilistici a existenței.

Rolul matrimonial

Este dificil de spus care era în civilizația elenistică sau romană, conform diferitelor regiuni și straturi sociale, extinderea reală a practicii matrimoniale. Istoricii au putut repera, totuși, – acolo unde documentația a îngăduit – anumite transformări privind fie formele instituționale, fie organizarea raporturilor conjugale, fie semnificația și valoarea morală care le era acordată.

Mai întâi, punctul de vedere instituțional. Act privat, relevând de familie, de autoritatea sa, de regulile practicate de ea și recunoscute ca aparținându-i, căsătoria nu făcea apel la intervenția puterilor publice nici în Grecia, nici la Roma. În Grecia exista o practică „menită să asigure stabilitatea *oikos*-ului”, ale cărei două acte fundamentale și vitale evidențiau, unul transferul către soț al tutelei exercitate până atunci de tată, iar celălalt actul de a o da efectiv pe soție, soțului ei, ca pe o posesiune¹. Constituia, deci, o „tranzacție privată, o afacere încheiată între doi capi de familie, unul adevărat, tatăl fetei, și altul virtual, viitorul soț”; această afacere particulară

era „fără nicio legătură cu organizarea politică și socială”^{102 103}. La fel, J.A. Crook și P. Veyne amintesc că la început căsătoria romană nu era decât o stare de fapt „dependentă de intenția părților” și „marcată de o ceremonie”, antrenând „efecte de drept”, fără ca pentru acest lucru să fie „un act juridic” 1.

Încetul cu încetul, în lumea elenistică, mariajul își face loc în interiorul sferei publice. Astfel depășește cadrul familiei, având efectul paradoxal că autoritatea acesteia este „în mod public” sancționată, dar și relativ limitată. Pentru lumea elenistică, Cl. Vatin vede această evoluție sprijinindu-se pe recurgerea la ceremonii religioase, care servesc, într-un anume fel, drept intermediar între actul privat și instituția publică; rezumând această transformare, ale cărei rezultate pot fi constatate în secolele II ȘI I înainte de Christos, el scrie: „Este clar că de atunci căsătoria a depășit cadrul instituțiilor familiale, iar căsătoria religioasă alexandrină, care este, poate, un vestigiu al mariajului privat antic, este și o instituție civică: fie printr-un funcționar, fie printr-un preot, întotdeauna cetatea este cea care confirmă căsătoria”. Comparând datele despre orașul Alexandria cu cele privind societatea rurală, adaugă: „Sub diverse variante, asistăm în *chdra* și în capitală la un fenomen de evoluție rapidă a instituției private în instituție publică” 2.

102 J.-P. Broudehoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, pp. 6-17.

103 Cl. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, p. 4.

La Roma, se poate constata o evoluție, în ansamblu, de același tip, chiar dacă ia drumuri diferite și chiar dacă, până târziu, căsătoria continuă să fie esențialmente „o ceremonie privată, o sărbătorire” 3. Un ansamblu de măsuri legislative marchează, puțin cu puțin, puterea autorității publice asupra instituției matrimoniale. Faimoasa lege *de adulteriis* este una dintre manifestările acestui fenomen. Manifestare cu atât mai interesantă cu cât, condamnând pentru adulter femeia măritată care are relații cu un alt bărbat și bărbatul care are relații cu o femeie măritată (dar nu și bărbatul căsătorit care ar avea relații cu o femeie necăsătorită), această lege nu propune nimic nou în ceea ce privește aprecierea faptelor. Ea reia cu exactitate schemele tradiționale de apreciere etică și se limitează să transfere puterii publice o sancțiune care releva până atunci de autoritatea familială.

Această „publicizare” progresivă a căsătoriei însoțește și alte transformări în care ea este în același timp efectul, legătura și instrumentul. Se pare că, atât cât ne permit documentele să stabilim, practica mariajului sau a concubinajului pe o bază regulată s-a generalizat sau, cel puțin, s-a răspândit în straturile cele mai importante ale populației. În vechea sa formă, căsătoria nu prezenta interes și nici rațiune de a fi decât în măsura în care, fiind un act privat, producea efecte de drept sau cel puțin de statut: transmiterea numelui, zămislirea de moștenitori, organizarea unui sistem de legături, unirea

averilor. Ceea ce nu avea sens decât pentru aceia care puteau dezvolta strategii în asemenea domenii. După cum mai spune P. Veyne: „În societatea păgână nu se căsătorea toată lumea, departe de asta... Căsătoria, atunci când se realiza, corespundea unui obiectiv privat: transferul patrimoniului mai curând descendenților decât altor membri ai familiei ori fiilor prietenilor; și tot astfel unei politici de castă: perpetuarea castei cetățenilor⁴”. Era vorba, pentru a relua spusele lui J. Boswell, de o căsătorie care, pentru clasele superioare, „era în mare măsură dinastică, politică și economică”¹⁰⁴. În ceea ce privește clasele sărace, oricât de puține informații am poseda despre practica lor matrimonială, putem presupune, așa cum o face S.B. Pomeroy, că doi factori contradictorii erau în măsură să aibă un rol aici, factori care amândoi trimiteau la funcțiile economice ale căsătoriei: soția și copiii puteau constitui o mână de lucru utilă pentru bărbatul liber și sărac; pe de altă parte, însă, „există un nivel economic sub care un bărbat nu poate spera să întrețină o soție și copii”¹⁰⁶.

Imperativele economico-politice care structurau căsătoria (făcând-o necesară în unele cazuri și în altele inutilă) și-au mai pierdut din importanță atunci când, în clasele privilegiate,

104 Ibid.

105 J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, p. 62.

106 S.B. Vornsroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, 1975, p. 133.

statutul și bogăția au început să fie mai mult dependente de proximitatea suveranului, de „cariera” civilă ori militară sau de succesul în afaceri, decât de simpla alianță între grupuri familiale. Mai puțin grevat de diverse strategii, mariajul devine ceva mai „liber”: liber în alegerea soției, liber în decizia de a se căsători și în motivele personale de a o face. S-ar putea ca și în clasele mai puțin favorizate, căsătoria să fi devenit încolo de motivele economice ce o puteau face să apară importantă – o formă de legătură a cărei valoare era stabilită de faptul că definea și menținea raporturi personale puternice, implicând viața comună, sprijinul reciproc, suportul moral. În orice caz, studierea inscripțiilor de pe monumentele funerare a demonstrat o relativă frecvență și stabilitatea căsătoriilor în medii care nu aparțineau aristocrației¹⁰⁷; există mărturii și despre căsătorii între sclavi¹⁰⁸. Oricare ar fi răspunsul care poate fi dat la chestiunea extinderii practicii matrimoniale, aparent aceasta devenise mai ușor accesibilă; pragurile care o făceau „interesantă” au fost coborâte.

Rezultă de aici că mariajul apare din ce în ce mai mult ca o uniune liber consimțită între doi parteneri a căror inegalitate se atenuează până la un anume punct, fără ca pentru acest motiv să dispară. Se pare că în lumea elenistică, și ținând seama de numeroasele diferențe locale, statutul femeii a câștigat în independență, prin comparație

¹⁰⁷ Ibid., p. 209.

¹⁰⁸ P. Veyne, loc. cit., p. 40; S.B. Pomeroy, op.citp. 193.

cu ceea ce era în perioada clasică – și mai ales în raport cu situația din Atena. Această relativă modificare ține mai întâi de faptul că poziția bărbatului-cetățean și-a pierdut parțial importanța politică; dar și, în al doilea rând, de o consolidare a situației femeii – a rolului său economic și a independenței sale juridice. Potrivit opiniei unor istorici, documentele ar arăta că rolul tatălui soției devine din ce în ce mai puțin decisi v în căsătorie. „Era ceva curent ca un tată, în calitate de păzitor instituțional, să-și dea fata în căsătorie. Unele contracte, însă, se încheiau pur și simplu între un bărbat și o femeie care conveneau să-și împartă viața. Dreptul unei fiice măritate de a-și hotărî soarta, contrar autorității paterne, începe să se afirme din ce în ce mai mult. După legile ateniene, romane și egiptene, tatăl era abilitat să anuleze căsătoria fiicei sale, împotriva voinței acesteia. Totuși, mai târziu, în Egiptul aflat sub ocupație romană, dar unde se respecta legea egipteană, autoritatea tatălui asupra unei fiice măritate era contestată de decizii judecătorești stipulând că voința femeii era factorul determinant. Dacă voia să rămână măritată, putea s-o facă”¹⁰⁹. Căsătoria se încheie din ce în ce mai mult ca un contract dorit de cei doi soți care se angajează personal în el. *Ekdosis*, obiceiul prin care fata era dată în mod solemn de tată sau tutore soțului, „tinde să dispară”; iar contractul cu aspect esențialmente financiar care o însoțea în mod tradițional sfârșește prin a se păstra numai în căsătoriile

109 S.B. Pomeroy, op.cit., p. 129.

înregistrate în scris, în care sunt introduse clauze privind persoanele. Nu numai că femeile își primesc zestrea, de care dispun din ce în ce mai liber în cadrul căsătoriei și care, așa cum prevăd unele contracte, va fi restituită în caz de divorț, dar își pot recupera și partea lor de moștenire.

Cât despre îndatoririle impuse soților prin contractul de căsătorie, studiul lui CL Vatin evidențiază o evoluție semnificativă în Egiptul elenistic. În documente de la sfârșitul secolului al VI-lea sau din secolul al III-lea înainte de Christos, angajamentele femeii implicau supunerea față de soț, interdicția de a ieși din casă, ziua sau noaptea, fără permisiunea acestuia, excluderea oricărui raport sexual cu un alt bărbat, obligația de a nu ruina gospodăria și de a nu-și dezonora soțul. În schimb, acesta trebuia să-și întrețină soția, să nu-și aducă o concubină în casă, să n-o maltrateze pe soția sa și să nu aibă copii din relațiile extraconjugale. Mai târziu, contractele studiate stipulează obligații cu mult mai stricte din partea soțului. Este precizată obligația lui de a satisface necesitățile soției sale; dar mai este specificată și interdicția de a avea o amantă sau un iubit și de a poseda o altă locuință (în care ar putea întreține o concubină). După cum notează Cl. Vatin, în acest tip de contract „este pusă sub semnul întrebării libertatea sexuală a bărbatului; soția va fi acum la fel de posesivă ca și soțul”. Contractele de căsătorie, astfel modificate, îi fac să intre pe cei doi, soț și soție, într-un sistem de îndatoriri sau obligații care, desigur, nu sunt

egale, dar sunt împărțite. Iar această împărțire se face nu în numele respectului datorat familiei, al cărui reprezentant este, într-un anume fel, fiecare dintre soți care este angajat în căsătorie, ci în vederea cuplului, a stabilității și reglementării sale interne¹.

Asemenea îndatoriri, afirmate explicit, pretind și revelează din partea soților forme de viață conjugală mai strânse decât în trecut. Prescripțiile n-ar putea fi formulate în contracte dacă n-ar corespunde deja unei atitudini noi; în același timp, îi îndatorau pe fiecare dintre soți în așa fel, încât ele însciau în viața lor, cu mult mai limpede decât în trecut, realitatea cuplului. Instituționalizarea mariajului prin consimțământ reciproc, scrie Cl. Vatin, face „să apară ideea că există o comunitate conjugală și că această realitate, constituită de cuplu, are o valoare superioară celei a componentelor sale”^{110 111}. O evoluție similară a revelat P. Veyne în societatea romană: „În epoca Republicii, fiecare soț avea un rol definit, iar acesta o dată împlinit, relațiile afective dintre ei erau lăsate la voia întâmplării... în vremea Imperiului... funcționarea căsătoriei este considerată ca bazându-se pe buna înțelegere și pe legea inimii. Astfel se naște o idee nouă: cuplul constituit din stăpânul și stăpâna casei”¹¹².

Multiple ar fi, așadar, paradoxurile care se ivesc în evoluția practicii matrimoniale. Ea își

¹¹⁰ Cl. Vatin, op.cit., pp. 203-206.

¹¹¹ Ibid., p. 274.

¹¹² P. Veyne, „L'amoUr à Rome”, Annales E.Ş.C., 1978, 1.

caută cauțiunile în autoritatea publică și devine o afacere din ce în ce mai importantă în viața privată. Se eliberează de obiectivele economice și sociale care o valorizau și, în același timp, se generalizează. Creează mai multe constrângeri pentru soți, dar totodată prilejuiește atitudini mai favorabile, ca și cum, cu cât este mai exigentă, cu atât este mai atractivă. Căsătoria devine astfel mai generală ca practică, mai publică în calitate de instituție, mai privată ca mod de existență, mai puternică în a-i lega pe soți și, în consecință, mai eficace în a izola cuplul în câmpul celorlalte relații sociale.

Este, în mod evident, dificil de măsurat cu precizie amploarea acestui fenomen. Documentația accesibilă duce spre câteva arii geografice privilegiate; și nu pune în lumină decât anumite straturi ale populației. Am face o speculație dacă am afirma că este o mișcare universală și masivă, chiar dacă, chiar și având acest caracter lacunar și dispersat, indicațiile sunt destul de convergente. Oricum, dacă ar fi să ne luăm după alte texte din primele secole ale erei noastre, căsătoria părea să fi devenit pentru bărbați – pentru că nu dispunem decât de mărturia lor – un focar de experiențe mai importante, mai intense, mai dificile și mai problematice. Prin căsătorie nu trebuie să înțelegem numai instituția utila familiei sau cetății, nici activitatea casnică desfășurată în cadrul și după regulile unei bune gospodării, ci „starea” de căsătorie ca formă de viață, existență

împărtășită, legătură personală și poziția respectivă a partenerilor în această relație. Nu înseamnă, așa cum am văzut, că viața matrimonială excludea, conform vechii scheme, sentimentul și apropierea între soți. Se pare, însă, că în forma ideală propusă de Xenofon, aceste sentimente erau direct legate de exercitarea stăutului soțului și de autoritatea ce-i era conferită: puțin cam patern față de tânăra-i soție, Ischomah o învață cu răbdare ce avea de făcut și în măsura în care ea își va interpreta bine rolul inerent îndatoririlor sale de stăpână a casei, el îi va răspunde cu un respect și o afecțiune nedeșmințite până la sfârșitul zilelor lor. În literatura epocii imperiale, se găsesc mărturii ale unei experiențe mult mai complexe a căsătoriei: căutările unei etici a „onoarei conjugale” se manifestă prin reflecțiile asupra menirii soțului, asupra naturii și a formei de atașament ce-l leagă de soție, asupra pendulării între o superioritate naturală și statutară totodată și o afecțiune ce poate merge până la nevoie și dependență.

Am putea aminti astfel imaginea înfățișată, în anumite scrisori ale sale, de Pliniu, despre el însuși ca „individ conjugal” și am putea să o comparăm cu portretul altui bun soț, Ischomah. În faimoasa scrisoare adresată soției sale pentru a-i deplânga absența, imaginea care transpare nu mai este, ca în alte scrisori, aceea a unui bărbat care-și ia soția docilă și admiratoare a sa drept martor al lucrărilor sale literare și a succeselor la tribună; este imaginea un bărbat legat de soția sa printr-un

atașament puternic și o dorință fizică atât de vie, încât nu se poate împiedica s-o caute zi și noapte, chiar dacă ea nu mai e acolo: „N-ai să crezi cât de mult îmi lipsești; în primul rând fiindcă te iubesc și apoi fiindcă nu suntem obișnuiți să trăim separat. Iată de ce o mare parte din noapte pentru mine trece în stare de veghe, în încercarea de a-mi înfățișa imaginea ta; și de ce, în plină zi, la ora când obișnuiam să vin să te văd, picioarele mă poartă singure spre apartamentul tău; de ce, trist și îndurerat de parcă mi-ai închis ușa, mă întorc în camera ta goală. În rare momente nu sufăr acest chin: când sunt în forum, absorbit de procesele prietenilor mei. Imaginează-ți așadar cum este viața mea dacă am ajuns să-mi caut odihna în muncă și consolarea în necazuri și griji st. Exprimările din această scrisoare merită reținute. Specificitatea unei relații conjugale personale, intense și afective, independentă de statutul și de autoritatea maritală, dar și de responsabilitățile casei apare foarte limpede aici; dragostea este cu grijă diferențiată de ceea ce este viața obișnuită în comun, chiar dacă ambele contribuie în mod legitim la a face prezența soției prețioasă și absența ei dureroasă. Pe de altă parte, Pliniu subliniază numeroase indicii recunoscute ca făcând parte în mod tradițional din pasiunea amoroasă: imaginile care-i obsedează nopțile, mișcările involuntare de du-te-vino, căutarea partenerului pierdut; or, aceste comportamente, ținând de imaginea clasică și negativă a pasiunii, sunt înfățișare aici drept pozitive; sau, mai

degrabă, suferința bărbatului, avântul pasional de care este cuprins, faptul că e dominat de dorință și suferință sunt prezentate ca dovezi pozitive ale afecțiunii conjugale. În sfârșit, între viața matrimonială și activitatea publică, Pliniu afirmă nu un principiu comun care să unifice conducerea căminului și autoritatea asupra altora, ci un joc complex al substituirii și al compensării: lipsit de fericirea pe care i-o oferă prezența soției acasă, el se cufundă în rezolvarea treburilor publice; dar suferința sa trebuie să fie foarte adâncă, din moment ce-și află în necazurile vieții din afara casei alinarea tristeții personale.¹¹³

În multe alte texte, se vede cum relația dintre soți se detașează de funcțiile matrimoniale, de autoritatea statutară a soțului și de conducerea rațională a gospodăriei, pentru a se prezenta ca o relație singulară, care are forța, problemele, greutățile, îndatoririle, câștigurile și plăcerile proprii. Am putea cita și alte scrisori ale lui Pliniu, sau am putea sublinia aluzii la Lucan ori Tacit; am mai putea să ne referim și la poezia iubirii conjugale pe care o regăsim la Stasius: căsătoria apare aici ca unirea a două destine într-o pasiune nestrămutată, în care soțul își recunoaște înrobirea afectivă: „Venus ne-a unit în floarea vieții noastre; Venus ne va apăra și la apusul vieții. Legile tale m-au aflat mulțumit și supus(*libens et docilis*); nu voi sfarma o legătură pe care o simt din ce în ce mai tare în fiecare zi... Pământul m-a născut pentru tine (*creavit me tibi*): el ne-a

113 Pliniu, Lettres, VII, 5.

înlănțuit destinele pentru totdeauna^{4.1}.

În mod evident, nu în asemenea texte trebuie căutată o reprezentare reală a vieții matrimoniale în epoca Imperiului. Sinceritatea pe care o afișează n-are valoare de mărturie. Acestea sunt texte care proclamă în mod voit un ideal conjugal. Trebuie înțelese nu ca reflectarea unei situații, ci ca formularea unei exigențe, și doar cu acest titlu fac parte din realitate. Ele arată că mariajul este interogat ca un mod de viață a cărui valoare nu este nici exclusiv și nici esențialmente legată de funcționarea *oikos*-ului, ci de relația dintre doi parteneri; mai arată și că, în această legătură, bărbatul trebuie să-și regleze conduita nu numai pornind de la statutul său, de la privilegiile și funcțiile domestice, dar și de la un „rol relațional” față de soția sa; mai demonstrează în sfârșit că acest rol nu are numai o funcție de formare, de educație, de direcționare, ci că se înscrie într-un joc complex de reciprocitate afectivă și de dependență reciprocă. Or, dacă este adevărat că reflecția morală asupra bunei comportări în căsătorie își căutase multă vreme principiile într-o analiză a „gospodăriei” și a necesităților ei, devine comprehensibilă apariția unui nou tip de probleme în care este vorba de a se defini maniera prin care bărbatul se va putea constitui ca subiect moral în relația conjugală.¹¹⁴

Jocul politic

Este un fapt cunoscut declinul cetăților-state ca entități autonome, începând cu secolul al III-

¹¹⁴ Stasius, Silves, III, 3, v. 23-26 și 106-107.

lea! de Chr. Adesea se vede în acest declin rațiunea unui recul general al vieții politice acolo unde activitățile civice constituiseră pentru cetățeni o adevărată meserie; se recunoaște în acest fapt motivul decadenței claselor în mod tradițional dominante; se caută consecințele într-o mișcare de repliere în sine, prin care reprezentanții acestor grupuri privilegiate ar fi transformat pierderea efectivă a autorității în retragere voluntară, punând astfel din ce în ce mai mare preț pe existența personale și pe viața privată. „Prăbușirea cetății-stat era inevitabilă. În general, oamenii se simțeau sub sabia unor puteri mondiale pe care nu le puteau controla și nici măcar modifica... Domnea hazardul... Filosofii perioadei elenistice erau esențialmente filosofi ai schimbării, iar principalul mijloc al acestei evaziuni era cultivarea autonomiei¹¹⁵.

Dacă cetățile-stat - acolo unde existau - și-au pierdut, începând cu secolul al III-lea, o parte din autonomie, ar fi în mod evident discutabilă reducerea la acest fenomen a esențialului transformărilor care au avut loc, în epoca elenistică și romană, în domeniul structurilor politice; de asemenea, ar fi inadecvat să căutăm aici principiul explicativ al schimbărilor produse în gândirea morală și în practicarea cultivării sinelui. În realitate - și în privința acestui punct va trebui să facem referire la lucrările istoricilor care au schițat în trecere marea figură nostalgică a cetății-stat, pe care secolul al XIX-lea o conturase cu grijă

115 J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, pp. 135-137.

- organizarea monarhiilor elenistice, apoi a Imperiului roman nu poate fi analizată, pur și simplu, în termenii negativi ai decadenței vieții civice și ai confiscării puterii de către instanțe statale din ce în ce mai îndepărtate. Dimpotrivă, trebuie să subliniem faptul că activitatea politică locală n-a mai fost sufocată de instaurarea și întărirea acestor mari structuri de ansamblu; viața cetăților, cu regulile sale instituționale, cu mizele și luptele sale, nu a dispărut ca urmare a lărgirii cadrului în care se înscrie și nici ca o urmare a dezvoltării unei puteri de tip monarhic. Angoasa în fața unui univers prea vast, care și-ar fi pierdut comunitățile politice constitutive, ar putea foarte bine să fie un sentiment atribuit retrospectiv oamenilor din lumea greco-romană. Grecii din epoca elenistică n-au avut de ce să se retragă din „lumea fără cetăți a marilor imperii” pentru excelenta rațiune că „elenismul era o lume a cetăților”; și, criticând ideea că filosofia ar fi constituit, după prăbușirea sistemului cetăților, „un adăpost contra furtunii”, F.H. Sandbach subliniază în primul rând că, în trecut, „cetățile-state nu oferiseră niciodată siguranță” și că apoi ele au continuat să fie forma primă și normală a organizării sociale „chiar după ce puterea militară a trecut în mâinile marilor monarhii”¹¹⁶.

Mai degrabă decât la o reducere sau la o anulare a activităților politice ca rezultate ale unui imperialism centralizat, ar trebui să ne gândim la organizarea unui spațiu complex: mult mai vast,

116 F.H. Sandbach, *The Stoics*, p. 23.

mult mai puțin discontinuu, mult mai puțin închis decât era cel al micilor cetăți-state, acesta este mai suplu, mai diferențiat, mai puțin ierarhizat cu strictețe decât va fi mai târziu Imperiul autoritar și birocratic pe care oamenii de stat au încercat să-l organizeze după marea criză din secolul al III-lea. Este un spațiu în care focarele de putere sunt multiple, în care activitățile, tensiunile și conflictele sunt numeroase, dezvoltate după mai multe dimensiuni și unde echilibrul este obținut prin tranzacții variate. În orice caz, este un fapt sigur că monarhiile elenistice au încercat mult mai puțin să suprimе, să înfrâneze sau chiar să organizeze de sus până jos puterile locale, cât să se sprijine pe ele și să le utilizeze drept intermediar și puncte de legătură pentru colectarea tributurilor regulate, pentru perceperea impozitelor extraordinare și pentru furnizarea celor necesare aprovizionării armatelor¹¹⁷. Este de asemenea sigur că, în general, imperialismul roman s-a orientat spre soluții de acest gen mai mult decât spre exercitarea unei administrații directe; politica de municipalizare a fost o linie destul de constantă, în scopul stimulării vieții politice a orașelor în cadrul mai larg al Imperiului^{117 118}. Chiar dacă discursul lui Dion Cassius, pus de acesta în gura lui Mecena, prezintă anacronisme în raport cu politica ce-i fusese sugerată lui Augustus și urmată efectiv, el

¹¹⁷ M. Rostovtzeff, *Social and Economical History of the Hellenistic World*, 11, pp. 1305-1306.

¹¹⁸ Dion Cassius, *Histoire romaine*, LII, 19.

reprezintă foarte bine câteva mari tendințe ale guvernării imperiale în cursul primelor două secole: a căuta „ajutoare și aliați¹¹⁹”, a da asigurări că cei mai importanți cetățeni vor ajunge la conducere, a-i convinge „pe cei conduși că nu vor fi tratați ea sclavii”, ci vor fi împărtași avantajele și autoritatea, făcându-i să creadă că „ei formează un unic și mare oraș” 3.

O are de acum înainte se poate vorbi despre declinul aristocrațiilor tradiționale, despre deposedarea politică al căror obiect au fost și despre replierea în sine, drept consecință? Existau, desigur, factori economici și politici de transformare: eliminarea opozanților și confiscarea de bunuri au avut importanța lor. Au mai existat și factori de stabilitate: importanța bunurilor funciare din patrimoniu⁴, sau faptul că în societățile de acest fel, averea, influența, prestigiul, autoritatea și puterea erau în mod constant legate. Însă fenomenul cel mai important și mai decisiv pentru noile accentuări ale reflecției morale nu privesc dispariția claselor tradițional conducătoare, ci schimbările observate în condițiile de exercitare a puterii. Aceste schimbări se referă în primul rând la recrutare, din moment ce trebuie satisfăcute necesitățile unei administrații complexe și extinse; se pare că Mecena i-ar fi spus lui Augustus: trebuie crescut numărul senatorilor și cavalerilor, atât cât este necesar pentru a exercita guvernarea la momentul potrivit și în maniera potrivită¹; se știe că, de fapt,

119 R. MacMullen, *Roman Social Relations*, pp. 125-126.

aceste grupuri s-au extins într-o mare proporție în primele secole, chiar dacă, prin comparație cu ansamblul populațiilor, n-au constituit niciodată decât o infimă minoritate^{120 121}. Modificările au afectat și misiunea pe care o aveau grupurile și locul ocupat în jocul politic: în raport cu împăratul, cu anturajul și consilierii săi, cu reprezentanții săi direcți; în interiorul unei ierarhii unde concurența este desigur puternică, dar într-un alt mod decât într-o societate agonistică; sub forma funcțiilor revocabile, care depind, de multe ori în mod nemijlocit, de bunul plac al principelui; și aproape întotdeauna în situația de intermediar între o putere superioară, căreia trebuie să-i transmită sau să-i execute ordinele, și indivizi sau grupuri de la care trebuie să obțină obediența. Administrația romană avea nevoie de o „*managerial aristocracy*”, cum spune Syme, o aristocrație de serviciu care „pentru a conduce lumea” va furniza diferitele categorii de agenți necesari – „ofițeri în armată, administratori financiari și guvernatori de provincie”³.

Iar dacă vrem să înțelegem interesul acestor elite față de etica personală, morala comportării cotidiene, viața privată și plăceri, nu trebuie să vorbim neapărat de decadență, frustrare și izolare posacă, ci mai degrabă de căutarea unui nou mod de a gândi raportul cel mai potrivit cu statutul, funcțiile, activitățile și obligațiile lor. În vreme ce vechea etică implica o articulare foarte strânsă a

120 Dion Cassius, *Histoire romaine*, LII, 19.

121 R. Syme, *Roman Papers*, II, p. 1576.

puterii asupra sinelui și a puterii asupra celorlalți și trebuia, prin urmare, să se refere la o estetică a vieții în conformitate cu statutul, regulile noului joc politic fac mai dificilă definirea raporturilor între ceea ce este individul, ceea ce poate face și ceea ce trebuie făcut; constituirea sinelui ca subiect etic al propriilor acțiuni devine mai problematică.

R. MacMullen a insistat asupra a două caractere fundamentale ale societății romane: viața trăită public și puternica „verticalitate” a diferențelor, într-o lume în care prăpastia dintre un număr restrâns de bogați și marea masă a săracilor n-a încetat să se adâncească¹. La intersecția dintre aceste două trăsături, este de înțeles importanța acordată diferențelor de statut, ierarhiei, semnelor vizibile și punerii lor în scenă, atentă și ostentativă^{122 123}. Putem presupune că din momentul când noile condiții ale vieții politice modificau raporturile între statut, funcții, autoritate și îndatoriri, s-au produs două fenomene opuse. Ele sunt constatate într-adevăr – în însuși antagonismul lor – de la începutul epocii imperiale. Pe de o parte, o accentuare a tot ce-i îngăduie individului să-și stabilească identitatea de partea statutului său și a elementelor care-l arată în modul cel mai vizibil; individul caută cea mai bună adecvare la propriul statut printr-un întreg ansamblu de semne și indicii care relevă de

122 R. MacMullen, op.cit., p. 93.

123 Ibid., p. 110, cu referiri la Seneca, *Lettres*, 31, 11; Epictet, *Entretiens*, III, 14, lt; IV, 6,4.

înfățișare, de îmbrăcăminte și habitat, de generozitatea și mărinimia arătate, de cheltuielile făcute etc. Referitor la aceste comportamente prin care se manifesta superioritatea asupra celorlalți, MaçMullen a arătat cât de frecvente erau în aristocrația romană și cât de exacerbate au fost ele. Dar, la extrema opusă, aflăm atitudinea care consta, dimpotrivă, în a fixa ce este individul printr-o pură raportare la sine: în acest caz este vorba de a se constitui și de a se recunoaște ca subiect al propriilor sale acțiuni nu printr-un sistem de semne ce marchează puterea asupra altora, ci printr-o relație cât mai independentă posibil față de statutul și de formele sale exterioare, deoarece se înfăptuiește în suveranitatea exercitată asupra sinelui. Noilor forme ale ocului politic și dificultăților de a se gândi pe sine ca subiect de activitate, între origine și funcții, posibilități și îndatoriri, îndatoriri și drepturi, prerogative și subordonări, li s-a răspuns printr-o intensificare a tuturor însemnelor distinctive și recognoscibile ale statutului, sau prin căutarea unei raportări adecvate la sine.

Cele două atitudini au fost deseori privite și descrise ca fiind în strictă opoziție una față de alta. Astfel, Seneca spune: „Să căutăm ceva care să nu se degradeze pe zi ce trece și care să nu poată fi oprit de nimic. Ce este acest lucru? Este sufletul, și prin asta înțeleg un suflet curat, bun și mare. Nu l-am putea numi decât spunând: este un zeu care a devenit oaspetele unui trup muritor. Acest suflet poate sălăslui în trupul unui cavaler

roman, ca și în cel al unui libert sau al unui sclav. Ce este un cavaler roman, ce este un libert, ce este un sclav? Doar niște nume apărute din orgoliu și nedreptate. Din cea mai Umilă locuință te poți ridica până la ceruri. Sus, așadar ul. Această maniera de a fi era revendicată și de Epictet, opunându-l aceleia a unui interlocutor real sau fictiv: „Treaba ta este să trăiești în palate de marmoră, să veghezi ca sclavii și clienții să te servească, să porți haine care atrag privirile, să ai numeroși câini de vânătoare, cântăreți la citeră și actori. Oare pun eu în discuție, întâmplător, toate acestea? Oare, întâmplător, te-a interesat pe tine să raționezi cu propria ta judecată? *42.

Adesea însemnătatea căpătată de tema întoarcerii către sine sau a atenției ce trebuie arătată sinelui, din gândirea elenistică și romană, este interpretată ca o alternativă la activitatea civică și la responsabilitățile politice: Este adevărat că în unele curente filosofice aflăm recomandarea de a se abate de la treburile publice, de la necazurile și patimile pe care le suscită acesta. Dar nu în alegerea între participare și abținere rezidă principala linie de despărțire; și nu prin opoziție cu viața activă își propune cultivarea sinelui valorile proprii și practicile. Mai curând, ea încearcă să definească principiul unei relații cu șinele care va îngădui să se fixeze formele și condițiile în care vor fi posibile sau imposibile, acceptabile sau necesare o acțiune politică, o participare la funcții publice, exercitarea unei îndatoriri. Transformările politice

importante care au avut loc în lumea elenistică și romană au indus anumite conduite de retragere, dar ele au provocat, într-un mod mai general și mai esențial, în special o problematizare a activității politice. Acesta poate fi caracterizată pe scurt.¹²⁴

1. O relativizare. În noul joc politic, practicarea puterii este relativizată în două moduri. Pe de o parte, chiar dacă prin naștere este sortit îndatoririlor publice, cetățeanul nu se mai identifică îndeajuns cu statutul său pentru a considera ca normală și de la sine înțeleasă acceptarea acestor îndatoriri; sau, în orice caz, dacă mai multe și îndreptățite rațiuni îl îndeamnă spre viața publică și politică, atunci chiar din aceste motive și ca o consecință a unui act personal de voință este bine să aleagă această cale. Tratatul închinat de Plutarh tânărului Menemah este caracteristic din acest punct de vedere; el condamnă atitudinea care ar face din politică o activitate ocazională; dar refuză să facă din ea consecința, într-o oarecare măsură necesară și firească, a unui statut. Nu trebuie să considerăm activitatea politică, spune el, ca un fel de practică agreabilă (*scholē*), căreia ne dedicăm fiindcă altceva nu avem de făcut, iar împrejurările sunt favorabile, și pe care o abandonăm când întâmpinăm dificultăți¹. Politica este o „viață” și o „practică” (*bios kai praxis*)¹²⁵¹²⁶. Dar nu i te poți

124 Epictet, *Entretiens*, III, 7, 37-39.

125 Plutarh, *Praecepta gerendae reipublicae*, 798 c-d.

126 *Ibid.*, 823 c.

consacra decât printr-o alegere liberă și voluntară: Plutarh folosește aici expresia tehnică a stoicilor – *proairesis*; iar această alegere trebuie să se bazeze pe judecată și rațiune (*krisis kai logos*) ¹²⁷; este singura modalitate de a înfrunta, cu fermitate, problemele ce se pot ivi. Practicarea activității politice este într-adevăr o „viață”, implicând un angajament personal și durabil; dar fundamentul, legătura între sine însuși și activitatea politică, ceea ce constituie individul ca actor politic nu este – sau nu este numai – statutul său; ci este, în cadrul general determinat de originea și rangul său, un act personal.

Dar se mai poate vorbi despre relativizare și în alt sens. Doar dacă nu cumva este vorba despre un principe, individul poate exercita puterea în interiorul unei rețele, sau se poate afla într-o poziție cheie. Întotdeauna ești, într-un anume fel, conducător și condus, Aristotel, în *Politica*, ¹²⁸ evoca și el acest joc, dar sub forma unei alternanțe sau rotații; ești când conducător, când condus. În schimb, în faptul că ești în același timp și una și alta, printr-un joc de ordine trimise și primite, de controale și de contestare ale deciziilor luate, Aristide vede însuși principiul unei bune guvernări¹. Seneca, în prefața la cartea a IV-a din *Probleme naturale*, vorbea despre această situație „intermediară” a înaltului funcționar roman: el îi amintește lui Lucilius că puterea pe care urmează a o exercita în Sicilia nu este o autoritate

127 *ibid.*, 19% c-d.

128 Aristotel, *Politique*, I, 12, 1259 b.

suverană, un *imperium*, ci puterea delegată a unei *procuratio*, ale cărei limite nu trebuie să le încalce: ceea ce, după el, era condiția ca această misiune să-și afle plăcerea(*delectare*) ¹²⁹¹³⁰. Plutarh înfățișează, într-un anume fel, reciproca acestei situații; în zadar tânărul aristocrat căruia îi adresează sfaturile sale este printre primii în mijlocul semenilor săi: el trebuie să aibă legături și cu „conducătorii” – *hegemones* – cu romanii, vrea să spună Plutarh. Autorul îi critică pe cei care, pentru a-și consolida puterea în propria lor cetate, se arată servili față de reprezentanții administrației imperiale; îl sfătuiește pe Menemah să-și îndeplinească obligațiile față de aceștia și să lege cu ei chiar prietenii utile, dar fără a-și umili vreodată patria și fără să ceară voie pentru orice¹³¹. Cine practică puterea trebuie să se plaseze într-un domeniu de relații complexe, unde ocupă un punct de tranziție¹³²: se poate să-i datoreze această poziție statutului său; și totuși, nu acesta fixează regulile de urmat și nici respectarea limitelor.

2. Activitate politică și actor moral. Una dintre temele cele mai constante ale gândirii politice grecești a fost aceea că o cetate n-ar putea fi fericită și bine guvernată, decât cu condiția ca magistrații săi să fie virtuoși; și invers, că buna constituție a cetății și legile înțelepte erau

129 Aristide, *Éloge de Rome*, 29-39.

130 Seneca, *Questions naturelles*, IV, prefața.

131 Plutarh, *Praecepta gerendae reipublicae*, 814 c.

132 Cf. și fragmentul unde Plutarh răspunde cum se încredințează subalternilor unele amănunte de serviciu (811 a-813 a).

factori decisivi pentru buna conduită a magistraților și a cetățenilor. Virtutea conducătorului în întreaga gândire politică a epocii imperiale, este considerată în continuare necesară, dar din alte motive. Nu ca expresie sau efect al armoniei ansamblului este virtutea indispensabilă, ci deoarece, în dificila artă a conducerii, în mijlocul atâtor capcane, cârmuitorul va trebui să se încreadă în propria rațiune: pentru că, știind să se conducă bine pe sine, se va pricepe să-i conducă bine și pe ceilalți. Un bărbat, spune Dion din Prusa, care respectă legile și dreptatea, care este mai curajos decât simplii soldați și mai asiduu în muncă decât cei obligați s-o facă, care-și refuză orice formă de desfrâu (după cum se vede, aici este vorba despre virtuți la îndemâna tuturor, dar neapărat necesare celui care vrea să conducă la un nivel mai ridicat), acela are un *dairnon* care nu este bun numai pentru el, ci și pentru alții¹. Raționalitatea conducerii altora este aceeași cu raționalitatea conducerii sinelui. Asta și explică Plutarh în *Tratat despre un suveran lipsit de experiență*: nu vei putea să conduci, dacă nu știi să te conduci pe tine. Or, de cine trebuie să se lase condus un conducător? De lege, bineînțeles; totuși, să n-o înțelegem ca lege scrisă, ci mai degrabă ca rațiunea, logosul, ce trăiește în sufletul conducătorului și nu trebuie să-l părăsească niciodată^{133 134}.

Într-un spațiu poliție unde structura politică a

133 Dion din Prusa, Discours, III.

134 Plutarh, Ad principem ineruditum, 780 c-d.

cetății și legile sale și-au pierdut din importanță, fără a dispărea totuși, și unde elementele decisive sunt legate din ce în ce mai mult de oameni, de hotărârile lor, de modul cum își arată autoritatea, de înțelepciunea manifestată în jocul dintre echilibre și tranzacții, se dovedește că arta de a se conduce pe sine însuși devine un factor politic determinant. Este cunoscută importanța acordată problemei virtuții împăraților, a vieții lor private și a modului în care știu să-și înfrâneze pasiunile: era o garanție că vor ști să pună ei înșiși limite exercitării puterii. Dar acest principiu este valabil pentru oricine trebuie să conducă: trebuie să se ocupe de sine, să-și călăuzească propriul suflet și să-și clădească propriul *ethos*.

Formularea cea mai clară a experienței puterii politice, care, pe de o parte, ia forma unei meserii distincte a statutului, iar pe de altă parte, cere practicarea atentă a virtuților personale, o aflăm la Marc Aureliu. Despre împăratul Antoninus, în cel mai scurt dintre cele două portrete pe care i le schițează, își amintește că a primit trei lecții de la acesta: să nu-și identifice propria-i persoană cu rolul său politic („ferește-te să te cezarizezi, să te lași îmbibat de putere”); să practice virtuțile sub formele peie mai generale, (să se păstreze „simplu, pur, onest, serios, natural, prieten ai dreptății, pios, binevoitor, afectuos, ferm în îndeplinirea obligațiilor”); să țină minte preceptele filosofiei, precum cel de a-i slăvi pe zei, de a-i ajuta pe oameni și de a-și aminti cât de

scurtă e viața¹³⁵. Când, la începutul volumului de *Cugetări*, Marc Aureliu îi face un alt portret, mai amănunțit, lui Antoninus, cu valoare de regulă de viață pentru el însuși, arată cum chiar aceste principii reglementau modul său de a exercita puterea. Evitând strălucirile deșarte, satisfacțiile vanității, mânia și violențele, respingând răzbunarea și suspiciunea, îndepărtând lingușitorii și lăsându-i în preajma sa doar pe sfetnicii înțelepți și sinceri, Antoninus demonstra cum înțelege să respingă modul de a fi „cezaric”. Prin exercițiile sale de cumpătare (fie că era vorba de hrană, îmbrăcăminte, de pat sau de adolescenți), prin practicarea totdeauna moderată a plăcerilor vieții, prin lipsa de frământare și constanța stărilor sufletești, prin cultivarea neîncetată și lipsită de patimă a relațiilor de prietenie, el se forma pentru „arta de a-și fi sieși suficient, fără a-și pierde seninătatea”. În aceste condiții, exercitarea responsabilităților imperiale poate să apară drept o îndeletnicire serioasă care necesită multă muncă: să examineze amănunțit toate problemele, să nu lase niciun caz neterminat, să nu se angajeze în cheltuieli inutile, să calculeze bine investițiile și să le respecte. O întreagă elaborare a sinelui de către sine este necesară pentru a îndeplini aceste îndatoriri, care vor fi duse la bun sfârșit cu atât mai bine cu cât executantul lor nu se identifică ostentativ cu însemnele puterii.

Din partea sa, Epictet elaborase principiile

135 Marc Aureliu, *Pensées*, VI, 30.

care trebuie să călăuzească o persoană cu răspundere - de un rang relativ înalt - în îndeplinirea sarcinilor sale. Pe de o parte, era necesar ca aceasta să-și îndeplinească obligațiile fără a ține seama de persoana sau de interesele sale: „Ți s-a dat un serviciu într-un oraș imperial; postul acesta nu e deloc mediocru, dar tu ești senator pe viață. Nu știi oare că un om în situația ta trebuie să acorde prea puțin timp problemelor personale, ba chiar să fie aproape absent de acasă pentru a comanda sau a se supune ordinelor, sau pentru a îndeplini vreo funcție de magistrat, pentru a merge la război sau a face dreptate?” 1. Dar dacă magistratul este silit să-și lase deoparte viața personală și tot ce este legat de ea, unui om rațional propriile sale virtuți îi vor fi călăuză și principiu în modul în care-i conduce pe alții. „A bate un măgar” îi explică Epictet unui inspector cetăți, „nu este totuna cu a-i conduce pe oameni. Trebuie să ne conduci ca pe niște ființe raționale arătându-ne ce este folositor, și noi te vom urma. Arată-ne ce este dăunător, iar noi ne vom păzi de aceasta. Încearcă să ne determini să te imităm... Fă asta, nu face aia, altfel te arunc în temniță: nu astfel se conduc ființele raționale. Mai curând, trebuie, să spui așa: să faci asta, cum a poruncit Zeus; dacă nu, vei avea de suferit un necaz. Ce necaz? Nimic altceva decât acela de a nu-ți fi făcut datoria” 2. Comportamentul ființei raționale, și nu calificarea dată de statut întemeiază și trebuie să determine în forma lor concretă raporturile dintre conducători și conduși.

O asemenea modelare a muncii politice – fie că e vorba de un împărat sau de o persoană care exercită o responsabilitate oarecare – arată limpede felul în care aceste forme de activitate se desprind de statut pentru a apărea ca o funcție ce trebuie împlinită; dar, și acest lucru nu este mai puțin important, această funcție nu este definită plecând de la legile proprii unei arte de a-i conduce pe alții, ca și când am avea de a face cu o „profesiune”, ce presupune competență și tehnici proprii. Ea se exercită plecând de la „repliarea în sine însuși a individului”, adică de la raportul stabilit cu sine însuși în travaliul etic al sinelui asupra sinelui. Plutarh îi spune suveranu-¹³⁶

lui a cărui educație nu este completă încă: din momentul în care preia puterea, cel care guvernează trebuie „să dea sufletului său o dreaptă orientare” și să-și reglementeze așa cum se cuvine *ethos*-\ill.

3. Activitate politică și destin personal. Fragilitatea norocului – fie că prea mult succes atrage invidia zeilor, fie că este îniierea popoarelor să-și retragă favorurile acordate la un moment dat – era în mod evident o temă tradițională de meditație. În meditația asupra activității politice din primele secole ale Imperiului, această precaritate, inerentă exercitării puterii, este asociată altor două teme. Pe de o parte, este percepută ca fiind legată de dependența în care oamenii se află prin raportare la semenii lor. Nu roata norocului sau a ghinionului explică această

136 Ibid., III, 7. 33-36.

fragilitate, ci faptul că omul se află așezat sub ceea ce Seneca numește *potenția aliena* sau *vis patențions*². În rețeaua complexă a puterii niciodată nu ești singur în fața dușmanilor; ești expus influențelor din toate părțile, intrigilor, comploturilor sau căderii în dizgrație. Pentru a fi în siguranță, trebuie să ai grijă „să nu jignești pe cineva. Uneori trebuie să ne temem de popor. Alteori, de cei cu influență în Senat... Câteodată, de persoane particulare îndrituite de popor. E foarte greu ca toți aceștia să-ți fie prieteni; e suficient să nu-ți fie dușmani”. Între suveran, senat și populația care oferă și mai apoi își retrage încrederea, exercitarea puterii depinde de o conjunctură instabilă: „Ai avut cele mai înalte funcții: au fost ele la fel de însemnate, de nesperate și de nelimitate ca acelea ale lui Sejanus? în ziua în care senatul a fost de acord cu el, poporul l-a sfâșiat în bucăți. Din suveranul privilegiat acoperit de zei și de oameni cu toate favorurile posibile, n-a mai rămas nici măcar o bucățică pentru cârligul călăului”³.

Trebuie să fii pregătit pentru aceste răsturnări ale norocului și pentru neliniștea pe care o pot deștepta fixându-ți dinainte o limită a ambițiilor: „Fără a mai aștepta ca norocul să ne oprească din drum după bunul lui plac, trebuie să ne oprim singuri, cu mult înainte de momentul fatal⁴”. Iar dacă se ivește ocazia, este bine să ne desprindem de aceste activități care ne tulbură și ne împiedică să ne ocupăm de noi înșine. Dacă brusc ești lovit de nenorocire, dacă ajungi decăzut

sau surghiunit, trebuie să-ți spui - acesta este sfatul adresat de Plutarh aceluiași Menemah, fără îndoială, pe care, cu mulți ani înainte, îl încurajase să facă politică „la liberă alegere”¹³⁷ - că, în sfârșit, te-ai eliberat de supunerea datorată conducătorilor, de slujbele prea costisitoare, de servicii, de reprezentarea pe lângă alții și de plata impozitelor^{138 139}. Lui Lucilius, care, totuși, nu e amenințat, Seneca îi dă sfatul să se elibereze de obligațiile sale, încetul cu încetul, la momentul oportun, așa cum o cerea Epicur, astfel încât să se poată pune la dispoziția propriei sale persoane⁴.

Esențialul în atitudinea potrivită față de activitatea politică este să te raportezi la principiul general că ceea ce ești nu se datorează rangului, funcției pe care o ai sau locului în care te afli - mai presus sau mai prejos de alții. Ceea ce ești, și de acest lucru trebuie te ocupi, ca de un scop ultim, este un principiu singular în manifestarea sa în fiecare dintre noi, dar universal prin forma pe care o capătă la toți și colectiv prin legătura de comunitate pe care o stabilește între indivizi; astfel este, cel puțin conform opiniei stoicilor, rațiunea umană ca principiu divin prezent în noi. Acest zeu, însă, „oaspete al trupului muritor”, va fi prezent la fel de bine într-un cavaler roman ca și într-un libert sau un sclav. Din punctul de vedere al relației cu șinele, identificările sociale și politice nu funcționează ca

137 Ibid., X, 7.

138 Plutarh, De Vexil, 602 c-e.

139 Ibid., 31, 11.

niște caracteristici autentice ale unui mod de a fi; acestea sunt semne extrinseci, artificiale, nefondate; ce înseamnă faptul de a fi cavaler roman, libert ori sclav? Ți se dă dispune de niște nume născute din orgoliu sau nedreptăță. „Fiecare este făuritorul proprii tui moralități; cât despre funcții, destinul le decide”¹⁴⁰. În funcție de această lege, va trebui să exerciți o funcție sau renunți la ea.

Este evident: nu este deloc în conformitate cu adevărul să afirmi că, în meditația morală, activitatea politică era considerată esențialmente sub forma unei simple alternative: a te abține de la ea sau a participa la ea. Este adevărat că problema se ridică destul de adesea în termeni similari. Dar însăși această alternativă ținea de o problematizare mai generală: se referea la modul în care individul trebuia să se constituie ca subiect moral în ansamblul de activități sociale, civice și politice; se referea la determinarea, în cadrul acestor activități, a celor obligatorii sau facultative, naturale sau convenționale, permanente sau provizorii, necondiționate sau recomandate doar în unele cazuri; se mai referea și la regulile ce trebuiau a fi aplicate când erau exercitate aceste activități și la modul cel mai potrivit de a se conduce pe sine însuși pentru a-și putea ocupa locul printre ceilalți, pentru a-și putea valoriza partea cuvenită de autoritate și, în general, pentru a se situa în jocul complex și mobil al relațiilor de conducere și de subordonare.

140 Ibid., 47, 15.

Problema alegerii între retragere și activitate era ridicată în repetate rânduri, însă termenii în care era exprimată și soluția care era aflată adesea indică în mod clar că nu era vorba, pur și simplu, de a traduce într-o morală a retragerii un declin general, al activității politice. Ideea era de a elabora o etică care să permită constituirea individului ca subiect moral prin raportare la aceste activități sociale, civice și politice, sub diferitele forme și la orice distanță luată față de ele.

Se poate constata, prin aceste schimbări din practica matrimonială sau din jocul politic, cum au fost modificate condițiile în care se afirma etica tradițională a stăpânirii de sine. Aceasta implică o legătură strânsă între supremația exercitată asupra sinelui, cea exercitată în cadrul gospodăriei și cea exercitată în cadrul unei societăți agonistice; practicarea stăpânirii de sine era garanția folosirii moderate și raționale a celorlalte două.

Or, de acum înainte ne aflăm într-o lume unde aceste relații nu mai pot să acționeze în același fel: relația de superioritate exercitată în casă și asupra soției trebuie să fie completată de anumite forme de reciprocitate și egalitate; cât despre jocul agonistic prin care individul caută să-și manifeste și să-și asigure superioritatea asupra celorlalți, el trebuie să se integreze într-un cadru de relații de putere mult mai vast și mai complex. Astfel încât principiul supremației asupra sinelui ca nucleu etic esențial, forma generală a

„beautocratismului” trebuie să fie structurată. Nu să dispară, ci să lase loc unui anumit echilibru între inegalitate și reciprocitate în viața matrimonială. Și în viața socială, civică și politică trebuie să se opereze o anumită disociere între autoritatea asupra sinelui și autoritatea asupra celorlalți. Importanța acordată problemei „sinelui”, dezvoltarea cultivării sinelui în perioada elenistică și apogeul cunoscut de aceasta la începuturile Imperiului arată acest efort de reelaborare a unei etici a stăpânirii de sine. Meditația asupra practicării plăcerilor, atât de direct legată de strânsa corelație dintre cele trei forme de stăpânire (asupra sinelui, asupra gospodăriei și asupra celorlalți) va fi transformată chiar pe parcursul acestei elaborări. Asistăm oare la o creștere a constrângerilor publice și a interdicțiilor? La o repliere în sine, individualistă, însoțită de valorizarea vieții private? Mai curând, ar trebui să ne gândim la o criză a subiectului sau a subiectivării: la o dificultate a manierei în care individul se poate constitui ca subiect moral al comportărilor sale și la eforturi pentru a afla în întoarcerea spre sine ceea ce-i va permite să se supună unor reguli și să-și finalizeze existența.

IV

TRUPUL

A fost adesea subliniat cât de intens și răspândit era, în epoca Flavienilor și a Antoninilor, gustul pentru medicină. Aceasta era recunoscută de foarte mulți ca o practică de interes public¹. Mai era recunoscută și ca o formă superioară de

cultură, alături de retorică și de filosofie. Bowersock atrage atenția asupra faptului că moda medicală a însoțit dezvoltarea celei de a doua sofistici și că mulți retori importanți aveau o educație medicală sau manifestaseră interes pentru acest domeniu^{141 142}. În privința filosofiei, de multă vreme se stabilise că exista o mare similitudine între ea și medicină, chiar dacă granița dintre ele ridică probleme de doctrină și suscita rivalități de competență. Încă de la începutul lucrării sale *Precepte de sănătate*, Plutarh repetă aceste dezbateri: medicul ce pretinde că se poate dispensa de filosofie se înșală și n-ar fi just să li reproșeze filosofilor că își depășesc atribuțiile când ajung să se ocupe de sănătate și de regimul ei. Trebuie să considerăm, este concluzia lui Plutarh, că medicina nu este cu nimic inferioara artelor liberale (*eleutherai fechnai*) în ceea ce privește eleganța, distincția și satisfacția pe care le oferă; celor care o studiază le deschide drumul către o știință foarte importantă, din moment ce vizează salvarea și sănătatea¹⁴³.

În această calitate, medicina nu era concepută pur și simplu ca o tehnică de intervenție ce face apel, în caz de îmbolnăvire, la leacuri sau operații. Ea trebuia, sub forma unui

141 G.W. Bowersock, *Greek Sophists*, cî. și C. Allbut, *Greek Medicine in Rome* și J. Scarborough, *Roman Medicine*.

142 G.W. Bowersock, op. cit., p. 67. Celsus, în *Traité de médecine* (Prefață, trad. de Vedrenes, pp. 21-23), explică apariția medicinei prin dezvoltarea unei *Utteraturum* disciplină.

143 Plutarh, *De tuenda sanitate*, 122 d-e.

corpus de precepte și de reguli, să determine o manieră de a trăi, un mod de raportare gândită la sine, la trup, la hrană, la starea de veghe și somn, la felurile activități și la mediu. Medicina trebuia să propună, sub forma regimului, o structură voluntară și rațională de comportare. Unul dintre punctele aduse în discuție se referea la forma de dependență pe care această viață, consolidată din punct de vedere medical, trebuia să o manifeste față de autoritatea medicilor. Felul în care aceștia puneau uneori stăpânire pe viața pacienților pentru a-i dirija până în cele mai mici amănunte era obiectul unor critici în aceeași măsură ca și îndrumarea sufletului exercitată de filosofi. Iar Celsus, oricât de convins era de înalta valoare rațională a medicinei regimului, nu recomanda nimănui să meargă la medic dacă era sănătos¹⁴⁴. Literatura regimului era destinată să asigure această autonomie. Pentru a evita consultațiile prea frecvente – care nu sunt întotdeauna posibile și uneori nici de dorit – individul trebuia să se înarmeze singur cu o cunoaștere medicală de care să se poată folosi permanent. Aceasta este recomandarea lui Aristeu: să dobândim din tinerețe cunoștințe suficiente pentru ca, pe tot timpul vieții și în împrejurări obișnuite, să fim propriul nostru sfătuitor în problemele legate de

144 Celsus, în prefața tratatului său de medicina, distinge între o medicină bazată pe regim (victu), o medicină bazată pe medicamente (medicamentis) și o medicină bazată pe operații (manu). Cei care o profesază pe prima „de departe cei mai iluștri, dorind să aprofundeze cu orice preț anumite subiecte, cercetează însăși natura lucrurilor” (p. 23). Asta nu înseamnă că un om sănătos nu trebuie să asculte de medici (I, 1, p. 40).

sănătate: „Este folositor sau, mai degrabă, necesar ca noi toți să includem printre obiectele de învățătură, pe lângă alte științe, și medicina, și să ne supunem preceptelor ei, cu scopul de a fi pentru noi înșine sfetnici competenți în ce privește lucrurile utile pentru sănătatea noastră, căci nu trece un moment din zi sau din noapte fără să simțim nevoia medicinei; fie că ne plimbăm sau stăm așezați, fie că ne ungem trupul sau facem baie, fie că mâncăm, că bem, că dormim sau stăm treji, într-un cuvânt, orice am face, toată viața și în toiul diferitelor ocupații, avem nevoie de recomandări pentru a ne trăi viața în chip util și fără neplăceri: or, este obositor și imposibil să ne adresăm tot timpul medicului”¹⁴⁵. Aici recunoaștem cu ușurință unul dintre principiile esențiale ale practicării sinelui: a fi înarmat, pentru a-l avea tot timpul la îndemână, cu un „discurs ajutător”, învățat foarte devreme, repetat deseori și la care să meditezi regulat. *Logos*-ul medical este unul dintre aceste discursuri, care în fiecare clipă clipă dictează regimul potrivit pentru a, îl în viață.

O existență rațională nu se poate desfășura fără o „practică a sănătății” – *hugieine pragmateia sau technē* –, ce constituie, într-o oarecare măsură, armătura permanentă a vieții cotidiene care ne îngăduie în fiecare clipă să știm ce să facem și cum să facem. Ea implică o percepție oarecum medicală a lumii, sau cel puțin a spațiului

145 Athenaios, în Oribases, Collection des médecins grecs et latins, Livres incertains, XXI, ed. Bussemaker el Daremberg, III, p. 164.

și a împrejurărilor în care trăiești. Elementele mediului sunt privite ca purtătoare de efecte pozitive sau negative pentru sănătate; între individ și lume se presupune că există o întreagă rețea de interferențe care face ca fiecare hotărâre, eveniment sau schimbare să producă efecte morbide în corp; și, invers, că o constituție fragilă va fi favorizată sau dezavantajată de anumite circumstanțe. Este o problematizare constantă și detaliată a mediului; o valorizare diferențială a acestuia prin raportare la corp și o fragilizare a corpului prin raportare la mediul înconjurător. De pildă, se poate cita analiza propusă de Antyllos a diferitelor „variabile” medicale ale unei case, a arhitecturii, orientării amenajărilor acesteia. Fiecărui element i se atribuie o valoare dietetică sau terapeutică; o casă nu este altceva decât o serie de compartimente, nocive sau binefăcătoare, pentru posibile maladi. Camerele de la parter sunt propice maladiilor acute, hemoptiziilor și durerilor de cap; cele de la etaj sunt favorabile pentru maladiile pituitare; cele cu expunere sudică sunt bune, mai puțin pentru cei ce au febră; cele cu expunere vestică nu sunt indicate, pentru că dimineața sunt triste, iar seara provoacă dureri de cap; dacă sunt văruite, sunt prea strălucitoare, iar zugrăvite, le produc coșmaruri celor care delirează; pereții din piatră sunt prea reci, mai buni sunt cei din cărămidă¹.

Diferitele momente ale timpului – zile, anotimpuri, epoci – sunt de asemenea, în aceeași perspectivă, purtătoare de valori medicale variate.

Un regim supravegheat poate să determine cu precizie relațiile dintre calendar și îngrijirile aduse propriei persoane. Iată sfaturile pe care Atheneos le propune pentru a înfrunța anotimpul rece: în oraș, ca și în casă, se vor căuta locurile închise și calde; se vor purta veșminte groase, „se va respira printr-o parte a hainei ținută în fața gurii”, în ceea ce privește alimentația, se va prefera ceea ce „poate încălzi corpul și topi lichidele înghețate și îngroșate de frig. Băuturile vor consta din hydromel, vin îndulcit cu miere, vin alb, Vechi și aromat, în general substanțe capabile să atragă orice umiditate; se va diminua, însă, cantitatea de băutură; hrana uscată va fi ușor de asimilat, bine fermentată, bine fiartă, pură și va fi amestecată cu mărar și alte ierburi aromatice. Dintre legume, se vor consuma varză, sparanghel, praz, ceapă și hrean fierte; ca pește, sunt cei mai buni cei din apele de sub stânci, fiindcă se distribuie mai ușor în corp; dintre cărnuri, cea de pasare și, printre alte specii, căprioara și purcelul, iar ca sosuri, cele preparate cu piper, muștar, lăptuci și oțet. Se vor efectua exerciții mai dure, reținerea respirației, frecții puternice, mai ales cele făcute sieși în fața focului. Este bine să se mai recurgă la băi calde, în bazin sau într-o cadă etc.”¹⁴⁶ ¹⁴⁷. Regimul de vară este la fel de meticulos.

Preocuparea aceasta față de mediul înconjurător, de locuri și de momente pretinde o

1465 Arityllos, în Oribàses, II, p. 317.

147 Afhenaios, în Oribàses, Livres incertains, XXIII; voi. III, p. 182 sq.

atenție continuă acordată sinelui, stării în care te afli și gesturilor. Adresându-se acelei categorii de persoane considerate în mod spécial mai delicate, cum sunt orășenii și cei care studiază (*litterarum cupidi*), Celsus le pretinde o atenție sporită; dacă au avut o digestie bună, să se trezească devreme; dacă nu, să se odihnească, iar dacă sunt totuși obligați să se trezească, să se culce din nou cât mai repede; dacă digestia nici n-a avut loc, le recomandă repaus complet și să nu se dedea „nici lucrului, nici exercițiului, nici afacerilor”. Dimineța știi dacă ești sănătos dacă „urina e mai întâi limpede, apoi roșietică: prima arată că digestia se face, iar a doua că s-a făcut”. Când ești reținut de treburi toată ziua, trebuie să rezervi ceva timp pentru *curatio corporis*. Exercițiile care vor trebui să fie practicate sunt „lectura cu voce tare, scrima, jocul cu mingea, alergarea, mersul pe jos; acesta din urmă este mai eficient pe un teren neuniform, deoarece urcușurile și coborâșurile ce imprimă corpului mișcări variate sunt mai prielnice, cu condiția să nu existe o stare de mare slăbiciune. Este mai bine să te plimbi în aer liber decât sub un portic; la soare, decât la umbră, cu condiția să nu-ți fie rău de la căldură; la umbra zidurilor și a frunzișului decât la adăpostul acoperișurilor; în linie dreaptă, decât pe un drum sinuos”; exercițiul va fi urmat de o ungere, fie la soare, fie în fața focului; sau de o baie, dar într-o sală aflată cât mai sus posibil, bine luminată și spațioasă”.

În general, toate aceste teme ale dieteticii

erau o remarcabilă prelungire a celor din perioada clasică; principiile generale au rămas aceleași, dar au fost dezvoltate, detaliate și perfecționate; ele propun niște reguli de viață mai riguroase și solicită din partea celor ce vor să le respecte o atenție mai constantă față de trup. Evocările vieții lor cotidiene pe care le aflăm în scrisorile lui Seneca sau în corespondența dintre Marc Aureliu și Fronton dovedesc atenția acordată sinelui și trupului. Este mai mult o intensificare decât o modificare radicală; o creștere a neliniștii, și nu o descalificare a trupului; o modificare a gradației priitând elementele cărora trebuie să le dai atenție, și nu un alt mod de a te percepe ca individ fizic.

În acest cadru de ansamblu atât de puternic marcat de preocuparea pentru trup, sănătate, mediu înconjurător și circumstanțe, ridică medicina problema plăcerilor sexuale: cea a naturii și a mecanismului lor, cea a valorii lor pozitive sau negative pentru organism și cea a regimului căruia se cuvine să le supună^{148 149}.

Galenus

Analizele lui Galenus privind *aphrodisia* se situează în interiorul vechii tematici a raporturilor dintre moarte, nemurire și reproducere; pentru el, ca și pentru o întreagă tradiție filosofică, faptul că viața omului nu este veșnică are drept consecință necesitatea împărțirii sexelor, intensitatea

148 Celsus, *Traité de médecine* (De Medicina), 1, 2, p. 42.

149 Despre acest subiect, A. Rousselle a publicat o lucrare importantă, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*.

atrăcției lor reciproce și posibilitatea reproducerii. Aceasta este explicația dată de tratatul *Despre utilitatea părților*¹⁵⁰. Natura, înfăptuindu-și lucrarea, a întâlnit un obstacol, o inadecvare intrinsecă misiunii sale. Interesul său, lucrul pentru care se străduise (*espoudase*), era de a realiza o operă nemuritoare; dar materia din care făcea această operă nu-i îngăduia acest lucru; ea nu putea forma artere, nervi, oase, mușchi dintr-un material „fără moarte”. Galenus vedea în însuși centrul operei demiurgice – *dēmiourgēma* – o limită internă, ca un „eșec”, datorat unei inevitabile nepotriviri între nemurirea urmărită prin proiect și materia coruptibilă folosită. *Logos*-ul, care a întemeiat sistemul natural, szaflă întrucâtva în situația celui care întemeiază o cetate: aceasta va dispărea – deci, va merge spre pieire – dacă nu găsește o metodă pentru ca această cetate să existe și după moartea primilor să-i locuitori. Trebuie găsită o soluție pentru a se depăși această dificultate fundamentală. Vocabularul lui Galenus este insistent și în același timp semnificativ. E vorba de a se găsi un ajutor, de a aranja un expedient (*boētheia*), de a se descoperi un procedeu (*technē*), de a se folosi o capcană (*delear*) pentru asigurarea salvării și protecției speciei. Pe scurt, era nevoie de ceva ingenios (*sophisma*) 1. Pentru a-și duce la bun sfârșit continuarea logică a operei sale, demiurgul, făcând ființele vii și dându-le un mijloc de a se înmulți, a trebuit să facă apel la un truc: un truc al

150 Galenus, De l'utilité des parties, XIV, 2.

Logos-ului, care să ajute omenirea să învingă inevitabila descompunere a materiei din care e făcută această lume.

Acest truc pune în joc trei elemente. Mai întâi, organele, care le-au fost date tuturor animalelor și care servesc fecundării. Urmează o extraordinară și „foarte puternică” aptitudine pentru plăcere. În fine, dorință(*epithumia*) din suflet de a se servi de aceste organe – dorința uluitoare și imposibil de exprimat în cuvinte(*arrhēton*). „Ingeniozitatea” sexului nu consta, așadar, doar într-o dispunere anatomică subtilă și în mecanisme întocmite cu grijă; ea constă și din îmbinarea lor cu o plăcere și o dorință, a căror forță unică este „dincolo de cuvinte”. Pentru depășirea incompatibilității dintre planul său și necesitățile materiei sale, natura a trebuit să sădească în trupul și în sufletul ființei vii principiul unei forțe, al unei *dunamis* extraordinare.

Așadar, înțelepciunea principiului demiurgic, care cunoștea prea bine substanța operei sale, și prin urmare și limitele ei, a inventat acest mecanism de excitare, acest „ghimpe” al dorinței. (Galenus reia aici imaginea tradițională prin care se metaforizează violența scăpată de sub control a dorinței¹⁵¹ ¹⁵². Astfel încât, sub efectul dorinței, chiar și aceia dintre oameni care sunt incapabili să înțeleagă intenția naturii în înțelepciunea sa – fiindcă sunt tineri, sau smintiți (*aphrona*), sau lipsiți de judecată (*aloga*) – tot îi urmează

151 Galenus, Ibid., XIV, 2 și 3.

152 Platon, Lois, VI, 782 e-783

imperativele¹⁵³. Prin vivacitatea lor, *aphrodisia* servesc unei rațiuni pe care cei ce-o practică nici măcar n-au nevoie s-o cunoască.

2. Fiziologia actelor sexuale, la Galenus, mai este marcată de câteva trăsături fundamentale care pot fi aflate în tradițiile anterioare.

Mai întâi, izomorfismul acestor acte la bărbat și la femeie. Galenus se bazează pe principiul unei similitudini a aparatului anatoric la ambele sexe: „Întoarceți în afară părțile femeii, întoarceți-le înăuntru pe cele ale bărbatului și le veți afla asemănătoare întru totul unele cu altele”¹. El crede că emisia de spermă are loc la femeie la și la bărbat, diferența fiind că elaborarea acestei umori este mai imperfectă și mai puțin desăvârșită la femeie: astfel se explică rolul său minor în formarea embrionului.

Mai aflăm la Galenus și modelul tradițional al procesului paroxistic de eliminare care traversează corpul, îl scutură și îl epuizează. Totuși, analiza pe care o face el în termenii fiziologiei sale merită reținută. Ea are un dublu efect, acela de a lega foarte strâns mecanismele actului sexual de ansamblul organismului și, în același timp, de a face din el un proces în care se află antrenate sănătatea individului și, la limită, chiar viața sa. Înserându-l într-o rețea fiziologică densă și continuă, îl încarcă cu un mare potențial de pericol.

Acest lucru apare foarte clar în ceea ce s-ar putea numi o „fiziologizare” a dorinței și a

153 Galenus, op. cit., XIV, 2.

plăcerii. În capitolul 9 din cartea a XIV-a, *Despre utilitatea părților*, se pune întrebarea: „De ce este legată de folosirea părților genitale o plăcere atât de vie?” De la început, Galenus înlătură ideea că violența și intensitatea dorinței ar fi fost pur și simplu asociate actului sexual prin voința zeilor creatori, ca un motiv sugerat oamenilor pentru a-i îndemna la acesta. Galenus nu neagă că puterea demiurgi că a făcut în așa fel încât să existe această vivacitate antrenantă a dorinței: el vrea să spună că n-a fost adăugată ființei ca un supliment, ci că a fost înscrisă ca o consecință a mecanismelor trupului. Dorința și plăcerea sunt efectele directe ale alcătuirilor anatomice și ale proceselor fizice. Finalitatea – succesiunea generațiilor – este urmărită printr-o cauză materială și o alcătuire organică: „Dacă această dorință, această plăcere există și la animale, acest lucru se întâmplă nu numai pentru că zeii creatori ai omului au dorit să le inspire o dorință violentă pentru actul sexual sau să adauge unei împliniri o mare desfătare, ci pentru că au dispus materia și organele în vederea obținerii acestor rezultate”¹⁵⁴
¹⁵⁵. Dorința nu e o simplă agitație sufletească și nici plăcerea o recompensă adăugată în plus. Ele sunt efectele presiunii și ale eliminării subite. În acest mecanism, Galenus vede numeroși factori de plăcere. Există, mai întâi, acumularea unei umori a cărei natură provoacă, acolo unde se adună, senzații foarte vii. „Se întâmplă ceva asemănător

154 Galenus, *Ibid*, XIV, 6.

155 *Ibid.*, XIV, 9.

cu acumularea sub piele a unei umori ațățătoare, a cărei mișcare trezește furnicături și o mâncărime plăcută⁴⁶¹. Mai trebuie să se ia în considerare și căldura vie înjumătățea inferioară a corpului și mai ales în dreapta, datorită apropierii ficatului și a mulțimii de vase de sânge care vin de la el. Această asimetrie a căldurii explică de ce băieții se formează mai degrabă în ovarul drept, iar fetele în cel stâng¹⁵⁶ și de ce părțile din dreapta sunt mai mult sediul plăcerii intense. Oricum, natura a înzestrat organele din această regiune cu o sensibilitate deosebită – cu mult mai mare decât cea a pielii, în ciuda funcțiunilor identice. În sfârșit, umoarea cu mult mai subțire, care provine din corpurile glandulare numite de Galenus „parastates” constituie un alt factor material al plăcerii: aceasta, impregnând părțile implicate în actul sexual, le face mai suple și le sporește plăcerea. Asistăm, deci, la o întreagă dispoziție anatomică și o alcătuire fiziologică ce înscriu în trup și în mecanismele sale plăcerea, cu forța ei excesivă(*huperochê tēs hēdonēs*), împotriva căreia nu poate face nimic: este *amēchanos*¹⁵⁷.

Dar, dacă formarea plăcerii este bine ancorată și bine localizată, nu este mai puțin adevărat că actul sexual implică, prin elementele ce intră în joc și consecințele sale, întregul trup. Galenus nu crede, precum autorul hippocratic al lui *De generatione*, că sperma se separă din

156 Ibid., Id.

157 Ibid., XIV. 9.

sânge, prin agitare; și nici, precum Aristotel, că sperma constituie ultima fază a digestiei. Recunoaște în ea îmbinarea a doua elemente: pe de o parte, produsul unei anumite „coaceri” a sângelui, realizată în sinuozitățile canalelor spermatice (această lentă elaborare îi conferă, progresiv, culoarea și consistența), iar pe de altă parte, ypste produsă de *pneuma* care umflă organele sexuale, încearcă să scape cu violență din corp și se răspândește în spermă în momentul ejaculării. *Pneuma* ia naștere în labirintul complex al creierului. Actul sexual, atunci când se produce, și când îi sustrage corpului sperma și *pneuma*, acționează asupra mării mecanici a corpului, unde toate elementele sunt legate „ca într-un cor”. Iar, „când în urma exceselor amoroase, toată sperma a fost evacuată, testiculele atrag din venele suprapuse tot lichidul seminal pe care-l conțin; dar acest lichid nu se găsește decât în mici cantități, amestecat cu sângele sub formă de rouă”; venele astfel „sunt jefuite în mod violent de acest lichid de testiculele care acționează cu atât mai energic, cu cât îl atrag, la rândul lor, din venele situate deasupra, acestea din următoarele, (iar ultimele la cele aflate în vecinătatea lor; mișcarea de atracție nu încetează decât după ce totul s-a risipit în toate părțile corpului”. Dacă acest consum continuă, corpul nu este lipsit numai de lichidul seminal, ci „toate părțile animalului sunt jefuite de suflul lor vital” 1.

3. Considerând toate acestea, este mai ușor de înțeles fasciculul de relații care s-au stabilit, în

gândirea lui Galenus, între actul sexual și fenomenele de epilepsie și convulsii: relații de înrudire, de analogie și de cauzalitate.

Actul sexual face parte, prin mecanismul său, din marea familie a convulsiilor, despre care tratatul Despre *locurile afectate* oferă o teorie¹⁵⁸¹⁵⁹. Galenus analizează aici convulsia ca fiind de aceeași natură în procesul său cu orice mișcare voluntară; diferența constata aceea că tracțiunea exercitată de nerv asupra mușchiului nu-și are principiul în voință, ci într-o anumită stare de uscăciune (care contractă nervii ca pe o frânghie udă lăsată la soare) sau de sațietate (umflând nervii, îi scurtează și trage exagerat de mușchi). Acestui ultim tip de mecanism i se alătură spasmul care este propriu actului sexual.

Din marea familie a convulsiilor, Galenus reperează o analogie specială între epilepsie și actul sexual. După părerea sa, epilepsia este provocată de o congestie a creierului, umplut de o umoare densă: de aici, obstrucția canalelor, care pleacă de la ventriculele unde se află pneuma, principiul vital. Acesta, întemnițat de această acumulare de umoare, încearcă să scape, tot așa cum face eforturi pentru a ieși atunci când s-a acumulat în testicule împreună cu sperma. Această tentativă se află la originea agitației nervilor și a mușchilor, așa cum se poate constata, în proporții diverse, în crizele de epilepsie ori în săvârșirea *aphrodisia*.

158 Galenus, în Oribases, XXII; vol. III, pp. 46-47.

159 Galenus, Des lieux affectés, III, 8.

În fine, există între acestea și crizele convulsive o relație de cauzalitate care se poate stabili într-o direcție sau în alta. Convulsia epileptică poate duce la un spasm în organele sexuale: „Epilepsiile grave, spune Galenus în tratatul *Despre utilitatea părților*, și afecțiunea numită gonoree vă pot învăța ce contribuție are la răspândirea spermei acest fel de spasm care participă la actul sexual. Într-adevăr, în epilepsiile grave, întregul trup, și odată cu el părțile genitale, este pradă unui spasm violent și are loc emisie de spermă”]. Invers, dacă se practică plăcerile sexuale în afara momentelor indicate pentru acestea, provocând o deshidratare progresivă și o tensiune crescândă a nervilor, aceasta poate induce maladii de tip convulsiv.

În marele edificiu al teoriei galenice, *aphrodisia* apar situate, rând pe rând, în trei planuri. În primul rând, sunt puternic fixate în ordinea providenței demiurgice: au fost concepute și dispuse în acel punct precis în care înțelepciunea creatoare a venit în ajutorul puterii sale, pentru a depăși limitele morții. Pe de altă parte, sunt situate într-un joc de corelații complexe și constante cu trupul, în același timp prin localizarea anatomică precisă a proceselor lor și prin efectele antrenate în economia globală apnèuma, care asigură unitatea corpului. În sfârșit, se află situate într-un vast câmp de asemănare cu un ansamblu de maladii în interiorul căruia întrețin raporturi de analogie și relații de la cauză la efect. Un fir conducător perfect vizibil

traversează analizele lui Galenus, de la o cosmologie a reproducerii la o patologie a exercițiilor spasmodice; iar de la fundamentarea în natură a actelor ce constituie *aphrodisia*, acest fir duce la analiza mecanismelor primejdioase care constituie natura lor intrinsecă și care le apropie de maladiile redutabile.¹⁶⁰

Sunt bune sau sunt rele?

Această ambiguitate a gândirii medicale în ceea ce privește plăcerile sexuale nu-i aparține exclusiv lui Galenus, chiar dacă la el este mai clară decât în alte scrieri. Ea marchează esențialul a ceea ce ne-a mai rămas din textele medicale ale primelor două secole după Christos. De altfel, este vorba mai mult de o ambivalență decât de o ambiguitate, pentru că asistăm aici la intersectarea a doua valorificări antitetice.

De partea valorizărilor pozitive, în primul rând este cea a seminței, a spermei – prețioasa substanță pentru a cărei formare natura și-a luat, atunci când a alcătuit corpul, atâtea precauții: ea adună ceea ce are mai puternic în sine viața, îl transmite mai departe și permite astfel salvarea speciei de la moarte; în bărbat își află întreaga sa forță și perfecțiune. Ea îi conferă bărbatului superioritatea. Contribuie „la sănătatea, la vigoarea corpului și a sufletului și la reproducere”

1. Întâietatea masculului constă în aceea că el este prin excelență animal spermatic. Este și o valorizare a actului pentru realizarea un căruia natura a dispus cu atâta grijă organele la ambele

160 Galenus, De l'utilité des parties, XIV, 10.

sexe. Împreunarea sexuală este ceva natural; ea nu poate fi considerată ca un lucru rău. Rufus din Efes dă glas unei opinii generale când spune că raportul sexual este un act natural și, prin urmare, nu poate fi dăunător în sine^{161 162}.

Dar, într-o oarecare măsură, chiar posibilitatea și principiul său sunt validate astfel. Pentru că, din momentul producerii lui, este privit, în desfășurarea sa și într-un mod intrinsec, ca un act primejdios. Este primejdios deoarece, din pricina lui, se pierde acea prețioasă substanță a cărei acumulare incită, totuși, la comiterea actului: lasă să scape întreaga forță a vieții concentrată în sămânță. Mai este primejdios și pentru că desfășurarea sa îl face să semene cu o maladie. Aristeu avea pentru aceasta o expresie semnificativă: actul sexual, spunea el, „poartă în el *sumbola*” unui rău înveterat¹. Caelius Aurelianus compara, punct cu punct, desfășurarea actului sexual cu aceea a unei crize de epilepsie; descoperea exact aceleași faze: „agitație a mușchilor, gâfâit, asudare, ochii dați peste cap, înroșirea feței, urmată de paloare, iar la sfârșit slăbiciunea întregului corp”^{163 164}. Acesta este paradoxul plăcerilor sexuale: înalta funcție pe care le-a acordat-o natura și valoarea substanței pe care trebuie s-o transmită și, deci, s-o piardă – aceste trăsături le fac să semene cu maladiile.

161A risteu, Des signes des maladies aiguës, II, 5 (trad. L. Renaud), p. 165.

162 Rufus din Efes, Fragments, extrase din Aetius, in Oeuvres, p. 320.

163 Aristeu, De la cure des maladies chroniques, I, 4, p. 388.

164 Caelius Aurelianus, Maladies chroniques, I, 4.

Medicii din secolele I și II n-au fost nici primii, nici singurii care au exprimat această ambivalență. Dar au dezbătut în jurul ei o întreagă patologie, mai dezvoltată, mai complexă și mai sistematică decât cea care a fost atestată până atunci. (f

1. Însăși patologia activității sexuale este constituită în jurul a două elemente prin care se caracterizează de obicei primejdiile actului sexual: violența involuntară a încordării și consumul infinit, epuizant.

Pe de o parte, există maladia excitației permanente care menține actul, prelungind la infinit mecanismul excitației. Inversiunea masculină a acestui gen de afecțiune – care poartă numele de satyriasis sau priapism – toate mecanismele ce pregătesc actul sexual și ejacularea (tensiune, agitație, excitație) sunt îmbinate și se mențin permanent, indiferent că se produce sau nu eliminare de spermă: este o stare de excitare sexuală malativă, care nu dispare.

Bolnavul se află într-o stare de permanentă convulsie și face crize puternice, foarte similare cu epilepsia. Descrierea lui Aristeu poate servi drept exemplu pentru a dovedi modul cum era percepută această boală ciudată în care actul sexual este, într-un fel, abandonat sieși, fără timp sau măsură; natura sa convulsivă și epileptică se revelează într-adevăr aici. „Este o maladie prin care membrul intră în erecție... Această afecțiune este o dorință insațiabilă de coit pe care n-o poate liniști nici satisfacerea pasiunii; erecția continuă și după nenumărate juisări se manifestă printr-o

convulsionam a nervilor și o întindem excesivă a tendoanelor, a vintrelor și a perineului; părțile sexuale sunt inflamate și dureroase”. Această stare permanentă este presărată de crize: bolnavii nu mai au „nici pudoare, nici reținere în manifestările lor;...vomită și buzele li se umplu de spume, ca la țapii în călduri, și răspândesc în jur același miros”; înnebunesc și nu-și revin decât după ce frece momentul paroxistic¹. În tratatul *Despre locurile afectate*, Galenus face o descriere mult mai sobră a satyriasis-ului: „Priapismul este o creștere a membrului întreg în lungime și în grosime, fără excitație veneriană și nici creștere a căldurii naturale, ca la persoanele culcate pe spate. Pe scurt, s-ar putea spune că e o mărire permanentă a membrului” 2. După Galenus, cauza bolii este legată de mecanismele erecției; deci, trebuie căutată în „orificiile dilatate ale arterelor” sau în „producerea depneuma în nerv”. În realitate, el admite două cauze și îmbinarea lor în geneza simptomelor, dar înclină să incrimineze cel mai adesea dilatarea arterelor care este, după părerea lui, un fenomen ce apare mai des decât *pneuma* „în nervii cavernoși”. Boala se întâlnește fie la cei cu „multă spermă” și care, împotriva deprinderii lor, „se abțin de la coit” (cu excepția situațiilor în care găsesc mijloacele de „a risipi în diverse ocupații tot ce-i de prisos în sângele lor”), fie la cei care, practicând abstinența, își imaginează plăcerile sexuale văzând anumite spectacole excitante sau amintindu-și scene

erotice.¹⁶⁵

Satyriasisul este menționat și la femei. Soranus întâlnește aici aceleași simptome; ele iau forma unui „prurit al părților genitale”. Femeile atinse de această boală sunt împinse spre actul venerian printr-un „foarte puternic impuls”, iar „la ele dispare orice idee de pudoare” 1. Dar este cert că, la femei, isteria reprezintă cel mai bine maladiile provocate de tensiunea excesivă a organelor sexuale. Galien, în orice caz, descrie în termenii următori o afecțiune în care refuză să vadă o deplasare a uterului; modificările care i-au făcut pe unii să creadă că organul deshidratat ar urca în direcția diafragmei în căutarea umidității care îi lipsește s-ar datora, spune el, fie unei retenții a fluxului menstrual, fie unei retenții a spermei: înfundarea vaselor le-ar provoca lărgirea și, în consecință, scurtarea; s-ar opera astfel o tracțiune a uterului; dar nu acest proces în sine ar provoca toate celelalte simptome; toate ar fi rezultatul retenției umorilor produse, fie când ciclul este suspendat, fie când femeia își întrerupe raporturile sexuale: de aici, isteria constatată la femeile văduve, „în special atunci când, având raporturi regulate înainte de văduvie și folosindu-se cu plăcere de apropierea bărbatului, ele sunt private de acest lucru” 2.

Celălalt pol al patologiei îl constituie consumul nelimitat. Este ceea ce grecii numesc *gonoree*, iar latinii *seminis effusio*. Galenus o definește astfel: „o eliminare involuntară de

165 Galenus, Des lieux affectés, VI, 6.

spermă”, sau „pentru a vorbi mai deslușit, o eliminare frecventă de spermă de care individul nu este conștient și care se petrece fără erecția membrului”. Atunci când satyriasis-ul afectează penisul, gonoreea afectează vasele spermatice cărora le paralizează „facultatea de retende” 3. Aristeu o descrie amănunțit în *Semne ale maladiilor cronice* „ca epuizarea principiilor vitale, cu cele trei efecte ale sale, slăbiciune generală, îmbătrânire precoce și feminizarea trupului. „Tinerii atinși de această maladie poartă în toată înfățișarea lor amprenta fragilității corpului și a îmbătrânirii; devin lași, fără forță, fără curaj, trândavi, proști; încovoiați, incapabili de orice, palizi, efe

1 Soranus, Des maladies des femmes, I, 51.

„Galenus, Des lieux affectés, VI, 5.

3 *Ibid.*, VI, 7.

minați, fără poftă de mâncare, cu picioarele grele, slabi, într-un cuvânt, aproape ca niște paralitici. Boala îi duce pe unii chiar la paralizie; cum să nu fie atinsă puterea nervoasă, dacă înseși izvoarele vieții și principiul regenerator sunt subrezite? Căci sămânța dătătoare de viață ne face virili, curajoși, înfocați, păroși, puternici, ne dă un timbru grav vocii, ne face capabili să gândim și să acționăm cu vigoare: așa sunt bărbații ajunși la pubertate. Dimpotrivă, cei lipsiți de ea sunt zbârciți, slabi, cu o voce pițigăiată, fără barbă și fără păr și seamănă cu femeile⁴”. În cazul gonoreei, virilitatea, principiul vital este cel care se scurge prin sex. Este o maladie rușinoasă: în

mod cert, pentru că de multe ori este provocată de excesul de practici sexuale, dar și în sine, prin aspectul de devirilizare produs. Este o maladie care duce în mod fatal la moarte; Celsus spunea că bolnavul moare, după puțin timp, de epuizare¹⁶⁶¹⁶⁷. Maladia este periculoasă nu numai pentru individ, dar, după părerea lui Aristeu, chiar și pentru urmași¹⁶⁸ ¹⁶⁹.

2. Dincolo de sfera proprie patologiei lor, actele sexuale sunt situate de medicina primelor două secole la intersecția unei patogenii complexe. Pe de o parte, actele sexuale sunt susceptibile de a fi afectate, în desfășurarea și în satisfacerea lor convenabilă, de mai mulți factori: de temperamentul indivizilor, de climat, de momentul zilei, de hrană, de calitatea și de cantitatea sa. Sunt atât de fragile, încât cea mai mică deviere, cea mai neînsemnată boală riscă să le perturbe. După cum spune Galenus, pentru a beneficia de plăcerile sexuale, ar trebui să te afli într-o stare de mijloc, într-un fel de punct zero al tuturor variațiilor organice posibile: „să te ferești de prea mult și de prea puțin”, să eviți „oboseala, indigestia și tot ce-ar fi îndoielnic privind sănătatea omului⁴*4.

Dar, dacă *aphrodisia* constituie o activitate atât de fragilă și precară, ele au, în schimb, o influență considerabilă și foarte întinsă asupra

166 Aristeu, Des signes des maladies chroniques, II, 5, pp. 163-165.

167 Celsus, De artibus, VI, 28.

168 Aristeu, De la cure des maladies chroniques, II, 5, p. 408.

169 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; vol. III, p. 110.

întregului organism. Lista suferințelor, a indispozițiilor și a bolilor determinate de plăcerile sexuale în cazul în care nu se ține seama fie de moment, fie de măsură, este practic deschisă. „Nu este greu, spune Galenus, să recunoști că raporturile sexuale sunt obositoare pentru piept, plămâni, cap și nervi”¹⁷⁰. Rufus propune un tabel unde se suprapun, ca efecte ale abuzului de raporturi sexuale, tulburări de digestie, slăbirea vederii și a auzului, slăbiciunea generală a organelor de simț și pierderea memoriei; tremurăturile convulsive, durerile de articulații, junghiurile; aftele din gură, durerile de dinți, inflamarea gâtului, tușea cu sânge, bolile vezicii și ale rinichiului^{170 171}. Referitor la isterie, la teoriile lui Galenus obiectează cei care nu cred că simptomele, atât de numeroase și de violente, ale isteriei pot fi pricinuite de retenția și de alterarea unei mici cantități de umoare rămasă în corp în urma încetării raporturilor sexuale. La aceasta, Galenus răspunde comparând forțele nocive ale spermei alterate cu cele ale otrăvurilor puternice observate în natură: „În urma mușcăturii unui păianjen veninos se îmbolnăvește tot corpul, deși numai o cantitate mică de venin a pătruns printr-un foarte mic orificiu”. Efectul produs de scorpion este și mai uimitor, pentru că simptomele cele mai violente se declanșează imediat; totuși, „ceea ce introduce prin înțepătură este aproape nimic, pielea abia dacă pare străpunsă”; torpila de mare

¹⁷⁰ Ibid., p. 109.

¹⁷¹ Galenus, Des lieux affectés, VI, 5.

este și ea un exemplu al faptului că „o cantitate mică de substanță poate produce alterări grave” prin efectul unui singur contact. Iar concluzia lui Galenus este: „Dacă admitem că afecțiunile provocate de administrarea unei otrăvi pun stăpânire pe noi, luând naștere din propriul nostru corp, nu este deloc de mirare că sperma alterată și reținută produce simptome supărătoare în trupurile predispuse a fi atinse de boli663. Organele, umorile și actele sexuale constituie în același timp o suprafață receptivă și deosebit de sensibilă față de tot ce poate tulbura organismul și un focar foarte puternic și activ de inducere în tot corpul a unei lungi serii de simptome polimorfe.

3. Activitatea sexuală este principiul unor efecte terapeutice, la fel de mult ca și a urmărilor patologice. Ambivalența sa face ca în anumite cazuri să ducă la vindecare, iar în altele, dimpotrivă, să inducă maladii; nu este, însă, ușor de determinat care dintre cele două efecte va predomina: este o problemă de temperament individuală dar și de circumstanțe speciale ori de stare tranzitorie a corpului. În general, se admite lecția hippocratică care afirmă că „împreunarea este foarte bună împotriva maladiilor pituitare”; iar Rufus comentează: „Multe persoane, slăbite în urma unei boli, își revin prin această practică. Unora respirația le devine mai ușoară, alții își recapătă pofta de mâncare pe care o pierduseră, iar la alții determină încetarea poluțiilor nocturne”

1. De asemenea, atribuie eliminării de Spermă efecte pozitive asupra sufletului atunci când

acesta este tulburat și are nevoie, ca și trupul, să se debaraseze de ceea ce-l stânjenește: coitul alungă obsesiile și îmblânzește mânia violentă; de aceea, nu există un leac mai util împotriva melancoliei și a mizantropiei. Galenus atribuie și el raporturilor sexuale foarte multe efecte curative, atât asupra sufletului, cât și asupra trupului: „acest act predispune sufletul la destindere; îl face pe omul melancolic sau pe cel furios să aibă o stare mai rațională, iar unui îndrăgostit îi moderează înflăcărarea excesivă, chiar dacă are raporturi cu o altă femeie decât cea iubită; mai mult, femelele de animale, care devin feroce după fatare, se îmblânzesc în urma coitului”; în ce privește efectele raporturilor sexuale asupra trupului uman, Galenus vede o dovadă a acțiunii lor în faptul că, odată cu începerea vieții sexuale, băiatul devine „păros, înalt, viril”, în vreme ce mai înainte era „imberb, scund și feminin” 2.

Galenus mai subliniază și efectele opuse pe care le pot avea raporturile sexuale, după condițiile în care se află subiectul: „coitul îi face să atingă punctul maxim al slăbiciunii pe cei cu o constituție fragilă, dar cei ale căror forțe sunt intacte, dar au probleme cu ¹⁷²umorile, nu vor fi afectați pentru moment îi încălzește pe cei slăbiți, dar mai apoi corpul acestora se răcește considerabil 6; sau, în timp ce unii „încă din tinerețe rămân slăbiți după coit, alții, care n-au

172 Rufus din Efes, Fragments, extrase din Aetius, Oeuvres, pp. 320-321. Cf. și textul din Oribases, VI, vol. 1, 541.

raporturi sexuale cu o frecvență normală, își simt capul greu, sunt neliniștiți, fac febră, își pierd pofta de mâncare și au o digestie mai proastă⁶⁶¹. Galenus menționează cazul anumitor temperamente pentru care eliminarea spermei provoacă maladii sau stări de rău, cu toate că și retenția sa este nocivă: „Unii bărbați au o spermă abundentă și caldă care trezește permanent nevoia de a o elimina; și totuși, după eliminare, simt un rău în capul pieptului, epuizare, slăbiciune și o uscăciune în tot corpul; slăbesc, li se duc ochii în fundul capului, iar dacă, crezând că toate aceste neplăceri vin din faptul că au raporturi sexuale, se abțin de la ele, simt dureri de cap și de stomac, au grețuri, și astfel nu au niciun avantaj important de pe urma abstenenței lor” 2.

În jurul acestor efecte pozitive sau negative au fost create numeroase dezbateri referitoare la anumite chestiuni precise: spre exemplu, problema poluțiilor nocturne. Rufos relatează părerea celor care cred că pierderile de sămânță în somn sunt „mai puțin neplăcute”; cât despre el, se opune acestei teorii, considerând că „poluțiile destind și mai mult corpul, care oricum se relaxează în timpul somnului⁶⁶³. Iar Galenus nu vede nicio ușurare la cei care, abținându-se de la raporturile sexuale de teama efectelor nocive, suferă, în schimb, de poluții nocturne⁴. Mult mai importantă, fără îndoială, a fost dezbaterea referitoare la convulsiile copilului și la dispariția lor la pubertate. Se admitea adesea, dată fiind asemănarea dintre ejaculare și spasm, că

adolescenții atinși de convulsii se puteau vindeca datorită primului contact sexual; după opinia lui Rufos, actul sexual vindecă epilepsia și durerile de cap, la intrarea în pubertate. Ca terapie împotriva acestor spasme, unii medici reco¹⁷³ mandau pentru copiii suferinzi începerea mai devreme a raporturilor sexuale. Aristeu critica această metodă, pentru că ea încălca legile naturii care a fixat ea însăși timpul cel mai potrivit și pentru că ea declanșează sau prelungește maladia pe care medicii urmăreau s-o evite: medicii care dau asemenea prescripții, spune Aristeu „ignoră faptul că natura are un timp anume în care-și aplică ea singură leacurile, operând schimbările cuvenite; astfel, ea pregătește pentru fiecare vârstă, secrețiile necesare pentru sămânță, barba și păr. Ce medic ar putea, astfel, să producă asemenea schimbări care au o origine foarte precisă? în felul acesta, mai degrabă putem cădea în capcana pe care am fi vrut s-o evităm, căci este știut că aceia ce-au practicat prea devreme raportul sexual au fost atacați de boală, ca o pedeapsă” 1. Dacă, într-adevăr, convulsiile dispăreau când se atingea vârsta pubertății, nu practicarea plăcerilor sexuale era responsabilă, ci o transformare generală a echilibrului și a rolului umorilor.

173 Ibid., VI, 37; voi. I, p. 537.

2 Ibid., X; voi. 111, p. 113.

3 Rufos din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. 1, p. 542.

4 Galenus, în Oribases, Livres incertains, X; voi. III, p. 113.

5 Rufos din Efes, Fragments, extrase din Aetius, Oeuvres, p. 320.

4. Cel mai important lucru, este, fără îndoială, tendința de a se acorda efecte pozitive abstinentei sexuale. E adevărat, așa cum s-a văzut, că medicii semnalează tulburările care pot fi consecința abstinentei, dar le observă în general la subiecți care obișnuiau raporturi sexuale frecvente și la care întreruperea provoacă un soi de schimbare brutală de regim: este vorba de cazul relatat de Galenus în tratatul *Despre locurile afectate*, referitor la un bărbat care, schimbându-și toate obișnuințele de până atunci, procedase la fel și cu activitatea sexuală^{174 175}; sunt constatate și la subiecți a căror spermă are anumite însușiri ce-i fac eliminarea necesară. Galenus a văzut bărbați care ca efect al acestei privațiuni au devenit „amorțiți și trândavi”, iar alții „morocănoși fără motiv și descurajați”; aceste observații i-au îngăduit să stabilească faptul că, în principiu, „retenția de spermă este foarte dăunătoare indivizilor tineri și puternici a căror spermă este în mod natural abundentă și formată din umori nu pe de-a-ntregul sănătoase, care duc o viață destul de lipsită de activitate fizică, care după ce s-au folosit intens de plăcerile sexuale, dintr-odată încetează să le mai practice” 1. Faptul că abstenența sexuală este nocivă pentru organism nu este, așadar, considerat ca un fapt general ce poate fi observat la oricine, ci mai degrabă ca o urmare a unor date specifice ce țin fie de starea organismului, fie de un anumit regim de viață. Nu

174 Aristeu, *De la cure des maladies chroniques*, I, 4, p. 388,

175 Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, II, p. 688.

există rațiuni pentru care, în sine, și fără alte considerații, abstința ce reține în corp substanța spermatică să fie socotită dăunătoare.

De multă vreme, înalta valoare vitală recunoscută umorii spermatice permisesese atribuirea unor efecte pozitive abstinței riguroase a atleților. Exemplul mai este și acum citat cu regularitate; chiar pentru a urma acest model, un bolnav al lui Galenus se hotărâse să renunțe la orice activitate sexuală, fără să ia în considerare faptul că până atunci dusesse o viață total diferită și că efectele abstinței sale nu puteau fi aceleași. Aristeu, care descrie efectele binefăcătoare ale „umorii dătătoare de viață” care este sperma – ea îi face pe bărbați virili, curajoși, impetuoși, robuști, conferă profunzime vocii și îi face capabili să acționeze viguros – crede că, în principiu, un bărbat cumpătat „și care-și păstrează sămânța” devine prin chiar acest fapt „atât de robust, curajos și îndrăzneț încât își poate întrece puterile cu ale animalelor celor mai feroce”. Evocă exemplul atleților sau al animalelor care devin cu atât mai puternice cu cât își păstrează sămânța; astfel, „persoanele cele mai puternice ajung, din cauza necumpătării (*akrasia*), mai slabe decât cei mai slabi, iar cei mai slabi, prin cumpătare (*enkrateia*) ajung mai puternici decât cei mai puternici (*kraittones*)”^{176 177}, în schimb, valoarea abstinței era mai greu recunoscută la femei, în măsura în care ele erau considerate ca fiind

176 Galenus, *ibid.*, pp. 687-689.

177 Aristeu, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, p. 165.

menite, din punct de vedere social și fiziologic, căsătoriei și procreației. Cu toate acestea, Soranus, în *Tratatul despre bolile femeilor*, evoca argumentele unei discuții ce pare să fi fost importantă la vremea sa, despre avantajele și neajunsurile virginității. Cei care o critică înfățișează maladiile ca fiind provocate de umori care nu se scurg, precum și de dorințele pe care abstenența nu ajunge să le domolească. Adepții virginității subliniază, dimpotrivă, că femeile evită astfel primejdiile maternității, ignoră dorința, deoarece nu cunosc nici plăcerea, și păstrează în ele puterea pe care o conferă sămânță.

Cât despre Soranus, el admite că virginitatea poate avea neajunsuri, dar le observa mai ales la femeile ce trăiesc „închise în temple”, private fiind de „exerciții utile”. Estimează, ca regulă generală, că virginitatea pe viață este salutară pentru ambele sexe¹. După părerea sa, apropierea sexuală n-ar avea, așadar, nicio justificare naturală în păstrarea sănătății indivizilor; doar necesitatea de supraviețuire a rasei umane o face necesară; mai mult decât regimul personal, ea este impusă de „legea comună a naturii”.

În mod cert, abstenența sexuală nu este socotită ca o datorie și nici actul sexual înfățișat ca fiind ceva rău. Dar se observă cum, în dezvoltarea temelor care erau deja explicit formulate de gândirea medicală și filosofică a secolului al IV-lea, a avut loc o anumită inflexiune: o insistență asupra ambiguității efectelor activității sexuale, extinderea corelațiilor

recunoscute în întregul organism, accentuarea propriei sale fragilități și puteri patogenice, valorizarea conduitelor abstenenței, aceasta fiind valabil pentru ambele sexe. Altă dată, primejdiile practicii sexuale erau considerate ca venind din partea violenței involuntare și a consumului fără măsură; acum, sunt descrise, mai degrabă, ca efectul unei fragilități generale a trupului uman și a funcționării sale.

În aceste circumstanțe, este ușor de înțeles ce importanță poate căpăta regimul *aphrodisiei* în administrarea vieții personale. Referitor la acest aspect, Rufus folosește o expresie remarcabilă, care leagă foarte explicit pericolul practicii sexuale de principiul fundamental al preocupării de sine: „Cei care practică raporturile sexuale, și mai ales cei ce o fac fără măsură, trebuie să aibă grijă de ei înșiși cu mai multă rigoare decât alții, pentru ca, aducându-și trupul în cea mai bună condiție posibilă, să resimtă mai puțin efectele nocive ale acestor raporturi (*hē ek ton aphrodisiōn binbē*)”^{178 179}.

Regimul plăcerilor

Așadar, actele sexuale trebuie să fie supuse unui regim extrem de prevăzător. Dar acest regim este foarte diferit de ceea ce ar putea fi un sistem de prescrieri care ar încerca să definească o formă „naturală”, legitimă și acceptabilă de practici. De remarcat că în aceste regimuri nu se spune aproape nimic despre tipurile de acte sexuale

178S oranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 7.

179 Rufiis din Efes, în Oribases, *Livres incertains*, III, p. 112.

acceptabile sau despre cele respinse de natura. Rufus, de pildă, amintește în trecere relațiile cu băieții; mai face aluzie și la pozițiile posibile ale partenerilor: dar nu o face decât pentru a traduce imediat primejdiile în termeni cantitativi; anumite poziții cer un consum mai mare decât altele¹⁸⁰. Este remarcabil, de asemenea, caracterul mai mult „concesiv” decât „normativ” al acestor regimuri. Abia după ce a amintit efectele patogene ale activității sexuale – dacă este exagerată și practică într-un mod necuvenit – Rufus va propune regimul pe care-l crede el potrivit, după ce afirmă în principiu că aceste acte „nu sunt neapărat dăunătoare, sub toate aspectele, cu condiția să se țină cont de oportunitatea actului, de măsură și de starea sănătății persoanei care-l practică”^{180 181}. Tot într-o manieră restrictivă Galenus recomandă să nu se „interzică total oamenilor practicarea raporturilor sexuale”¹⁸². Acestea sunt regimurile circumstanțiale care vor necesita mai multe precauții pentru a se stabili condițiile ce vor stânjeni cel mai puțin actul sexual și pe cele în care el va afecta cel mai puțin ansamblul echilibrului. Sunt reținute patru variabile: cea a momentului util pentru procreație, cea a vârstei subiectului, cea a momentului (anotimp sau oră a zilei) și cea a temperamentului

¹⁸⁰ Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; voi. III, pp. 540-541. Rufus mai notează că poziția în picioare e obositoare.

¹⁸¹ Ibid., p. 541.

¹⁸² Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; vol. III, p. 110. De observat la Celsus o judecată moderată. „Nu trebuie nici să exagerezi, dar nici să te temi de coit” (Traité de médecine, I, 1, p. 41).

individual.

1. *Regimul plăcerilor sexuale și procreația.* Era o temă tradițională aceea că pentru a avea descendenți reușiți - *euteknia* - sunt necesare anumite precauții. Dezordinile în procreare marchează progenitura. Nu numai pentru că descendenții le seamănă părinților, ci pentru că poartă în ei trăsăturile actului datorită căruia s-au născut. Vă amintiți recomandările lui Aristotel și ale lui Platon¹⁸³. Faptul că actul sexual, în finalitatea sa procreatoare, necesită multă grijă și o pregătire detaliată este un principiu recurent în regimurile medicale ale epocii imperiale. Acestea prescriau în primul rând o pregătire îndelungată; este vorba despre crearea unei condiții generale a trupului și a sufletului, menită să producă sau să păstreze în individ calitățile cu care ar trebui să fie impregnată sămânța și care își vor pune amprenta asupra embrionului; părinții trebuie să se constituie pe ei înșiși ca imagine prealabilă a copilului dorit. Un pasaj din Ateneus, citat de Oribases, este foarte explicit: cei ce-și propun să aibă copii trebuie să aibă sufletul și trupul în cea mai bună condiție posibilă; cu alte cuvinte, sufletul să fie liniștit și complet scutit de durere, de griji și oboseală sau de altă afecțiune: trupul să fie sănătos și în perfectă stare în toate privințele¹⁸⁴. Mai este necesară și o pregătire mai apropiată: o oarecare abstenență în timpul căreia sperma să se acumuleze, să se adune, să prindă

183C f. L'Usage des plaisirs, cap. 3.

184 Athenaios, în Oribases, Livres incertains, VII; vol. III, p. 107.

putere, iar excitația să capete intensitatea necesară (raporturile sexuale prea frecvente împiedică sperma să atingă gradul de elaborare maxim în care are putere deplină); este prescris un regim alimentar destul de strict: fără hrană prea fierbinte sau prea umedă, ci un simplu „prânz ușor ce va pregăti excitația necesară actului sexual care nu trebuie să fie stânjenit de elemente abundente”; vor fi evitate proasta digestie și starea de beție; în fond, este necesară o purificare generală a trupului pentru a se atinge liniștea necesară funcției sexuale, așa cum „țăranul își seamănă ogorul după ce l-a curățat de toate plantele parazite” 1. Când dă aceste sfaturi, Soranus nu este de aceeași părere cu aceia care recomandă, pentru o bună procreație, perioada lunii pline; esențial este să se aleagă „momentul în care individul se bucură de plenitudinea sănătății sale”; aceasta, din rațiuni fiziologice (umorile nocive care se produc în corp riscă să împiedice sămânța să adere la peretele uterului), dar și din rațiuni morale (embrionul se impregnează cu starea părinților).

Există, desigur, un moment mai favorabil decât altele în ciclul femeii. După o foarte veche metaforă, care va avea o viață lungă și în creștinism, „nu orice anotimp este bun pentru însămânțare; tot astfel, nu orice moment este favorabil seminței expulzate în uter, prin apropieri sexuale” 2. Soranus estimează acest moment favorabil imediat după menstruație. Argumentele sale se bazează pe metafora, care de altfel nu-i

apartține, a poftei³: uterul este avid, consumă, se încarcă de hrană: când de sânge (în timpuri normale), când de sămânță (în momentul fecundației). Actul sexual, pentru a avea ca rezultat procreția, trebuie să aibă loc într-un moment favorabil și în acest ritm alimentar. Nu înainte de menstruație, „căci așa cum un stomac plin de hrană este gata să dea afară surplusul, să vomeze și să arunce afară orice hrană, tot astfel se întâmplă cu uterul plin de sânge”. Nu în timpul menstruației, care este un soi de vomare naturală în care sperma riscă să fie antrenată. Nici imediat după încetarea scurgerii: în acest caz, uterul, uscat și răcit, nu mai este în stare să primească sămânța. Momentul favorabil este acela când „scurgerea este pe cale să înceteze”, uterul este încă sângerând, încălzit și „din acest motiv, plin de pofta de a primi sperma” 4. Pofta ¹⁸⁵

care renaște în corp după această curățire a uterului se manifestă la femeie printr-o dorință ce o îndeamnă spre raporturi sexuale¹.

Dar aceasta nu este totul. Însuși actul sexual, pentru ca fecundarea să se producă în bune condiții și progenitura să aibă toate calitățile posibile, trebuie să fie efectuat după ce s-au luat anumite precauții; Soranus nu este deloc precis în privința acestui subiect. Indică doar necesitatea unui comportament măsurat și calm, cu evitarea oricăror neglijențe și tulburări de care s-ar putea împregna embrionul, deoarece el le-ar fi, într-o oarecare măsură, oglinda și martorul: „Pentru ca

¹⁸⁵ Citat în Oribases, XXII, 7; voi III. p. 70.

foetusul să nu fie neplăcut impresionat de vederea beției simțurilor străine lui” se cuvine „ca femeia să fie sobră în timpul îmbrățișărilor. Deseori copiii seamănă foarte mult cu părinții, nu numai la corp, dar și la spirit: este nevoie de o liniște perfectă pentru ca fetusul să nu semene cu un om beat în delir”¹⁸⁶ ¹⁸⁷. În sfârșit, în timpul sarcinii, raporturile sexuale trebuie să fie moderate: suprimate chiar în prima perioadă, deoarece actul sexual „imprimă o mișcare întregului trup și niciun alt organ n-are nevoie de mai multă odihnă decât uterul și tot ce-l înconjoară: întocmai precum stomacul, își expulzează conținutul atunci când este scuturat”¹⁸⁸. Unii, cum ar fi Galenus, consideră că raporturile sexuale pot fi restabilite în timpul sarcinii, dar cu măsură: „Nu este bine pentru femeile gravide nici să se abțină complet, dar nici să le practice prea des: căci la femeile care trăiesc în abstenență, nașterea este mai grea, în timp ce la acelea care practică prea des actul sexual, copilul este slab; pot chiar să și avorteze”¹⁸⁹.

Există deci o întreagă guvernare a *aphrodisiei* al cărei principiu și rațiuni de a fi se situează în pregătirea descendentei. Nu că practicarea raporturilor sexuale ar fi fost obligatorie doar pentru a avea copii: dacă sunt stabilite cu atâta grijă condițiile de fecunditate

186 Soranus, *Traité des maladies des femmes*, 1, 10.

187 Ibid., I, 10.

188 Ibid., I, 14.

189 Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VI; vol. III, p. 102;

probabilă, aceasta nu se întâmplă pentru a se fixa prin ele limite ale actului legitim, ci sunt considerate sfaturi utile pentru orice om atent la progenitura sa. Și dacă aceasta constituie o preocupare importantă pentru cei care zămislesc, este sub forma unei datorii pe care părinții și-o asumă față de copiii lor; și totodată, ca pe o obligație față de ei înșiși, din moment ce este bine pentru ei să aibă copiii cel mai bine înzestrați. Aceste obligații care înconjoară procreația definesc un întreg ansamblu de erori posibile. Ele sunt atât de numeroase și fac să intervină atâția factori, încât puține procreării ar fi reușite, dacă n-ar fi natura pentru a compensa cu abilitate lipsurile și a evita dezastrele. Cel puțin așa justifică Galenus necesitatea de a fi luate numeroase precauții și în același timp faptul că, deși regulile nu sunt respectate, multe nașteri sunt reușite: „Tații care ne zămislesc și mamele care ne hrănesc la sânul lor rareori acționează bine și comit deseori greșeli în timpul actului de procreare; bărbații și femeile se împreunează într-o asemenea stare de beție și de sațietate, încât numai știu în ce parte a lumii se află. Astfel, încă de la naștere, fructul concepției este corupt. Mai trebuie amintite apoi greșelile femeii gravide care, din trândăvie, neglijează să facă unele exerciții ușoare, se îndoapă cu mâncare, se lasă pradă furiei și vinului, se folosește prea mult de băi și de acte sexuale(*akairi în aphrodisidn*), Cu toate acestea, natura rezistă acestor dezordini și remediază cea mai mare parte dintre ele”. Țăranii

sunt grijulii când își însămânțează ogorul, dar, notează Galenus reluând temele socratice ale preocupării de sine, oamenii „care nu acordă mare valoare ființei lor” nu vor fi mai atenți nici cu propriii lor copii¹.

2. *Vârsta subiectului*. Practicarea plăcerilor nu trebuie să se prelungească prea mult și nici să înceapă prea devreme. Raporturile sexuale sunt primejdioase la o vârstă înaintată: epuizează trupul ce nu mai este în stare să reconstituie principiile ce i-au fost sustrate^{190 191}. Ele sunt dăunătoare, totuși, și dacă individul este prea tânăr. Opresc creșterea și tulbură dezvoltarea semnelor pubertății – rezultatul dezvoltării interne a principiilor seminale. „Nimic nu stânjenește mai mult progresul sufletului și al corpului decât practicarea prematură și excesivă a raporturilor sexuale”¹. Iată ce părere are despre aceasta Galenus: „Mulți tineri sunt atacați de boli incurabile din pricina raporturilor sexuale, pentru că au dorit să forțeze, din răspuțeri, timpul prescris de natură”^{192 193}. Care e acest „timp prescris”? Este oare apariția sau confirmarea semnelor pubertății? Toți medicii admit că aceasta se situează pentru băieți în jurul vârstei de paisprezece ani. Dar, în aceeași măsură, sunt de acord că accesul la *aphrodisia* nu trebuie să aibă loc atât de devreme. Nu întâlnim nicio specificare

190 Galenus, De l'utilité des parties, XI, 10.

191 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; vol. III, p. 110.

192 Athenaios, în Oribases, Livres incertains, XXI; vol. III, p. 165.

193 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; voi. III, p. 111.

asupra vârstei la care se pot începe raporturile sexuale. Oricum, trebuie să treacă mai mulți ani, în răstimpul cărora corpul își formează lichidul seminal care nu e recomandat să fie eliminat înainte de vreme. De aici, necesitatea unui regim specific, destinat să asigure abținerea adolescenților. Medicii prescriu, conform tradiției, o viață de exerciții fizice intense. Ateneus crede că: „Deoarece producerea de spermă începe la această vârstă (paisprezece ani), iar tinerii sunt îndemnați spre raporturi sexuale de poftă arzătoare, trebuie să practice numeroase exerciții fizice, pentru ca, obosindu-și trupul și sufletul, să-și poată înăbuși încă de la început dorințele”¹⁹⁴.

În ce privește fetele, problema este întrucâtva diferită. Practica mariajului de timpuriu îndemna fără îndoială la recunoașterea faptului că primele raporturi sexuale și maternitatea puteau avea loc de îndată ce ciclul menstrual devenea regulat la fete¹⁹⁵. Aceasta era opinia lui Soranus, care afirma că pentru fixarea vârstei căsătoriei, trebuiau luate în considerare criteriile organice, și nu sentimentul fetelor; acesta, prin educație, se poate trezi înaintea corpului; „cum sămânța trebuie să devină germenul unei noi ființe”, procrearea este periculoasă dacă trupul femeii încă n-a atins maturitatea necesară pentru această funcție; în consecință, este bine ca ea să rămână fecioară până ce menstruația apare în mod

194 Athenaios, în Oribases, *Livres incertains*, XXI; vol. III, pp. 164-165.

195 Despre raporturile dintre vârsta la care putea avea loc căsătoria și problematizările sănătății și ale femeii, cf. A. Rousselle, *Pomela*, pp. 49-52.

spontan¹. Alți medici recomandă o vârstă și mai târzie. Astfel, Rufus din Efes crede că o sarcină înainte de optsprezece ani riscă să nu fie favorabilă nici mamei nici copilului. El amintește că această vârstă fusese recomandată, cu mult timp în urmă, de Hesiod; mai amintește și că vârsta de mai sus – după părerea unora prea târzie – nu avea, într-o epocă demult apusă, neajunsurile care au apărut mai târziu: pe atunci, femeile aveau o viață la fel de activă ca bărbații; excesul de hrană și trândăvia sunt cele care provoacă tulburări fetelor nemăritate făcând să apară necesitatea raporturilor sexuale care să regleze ciclul menstrual. Soluția propusă de Rufus este cea a unei căsătorii relativ târzii (către optsprezece ani), dar anticipată de un regim care trebuie să însoțească existența fetei chiar dinainte de pubertate; în copilărie, fetițele să trăiască împreună cu băieții, dar de cum împlinesc vârsta la care sunt despărțite cele două sexe, fetele să fie supuse un regim riguros: fără carne, fără mâncăruri prea consistente, deloc sau foarte puțin vin, plimbări lungi, exerciții. Părinții trebuie să nu uite că pentru ele „lenevia e tot ce poate fi mai dăunător” și că „e avantajos să faci exerciții ce duc la încălzirea corpului, dar în așa fel încât să-și păstreze feminitatea și să nu capete o înfățișare virilă”. Participarea la coruri unde se cântă și se dansează pare a corespunde celei mai bune forme de exercițiu: „Corurile n-au fost inventate doar pentru proslăvirea divinității, ci și pentru

sănătatea oamenilor „^{196 197}.

3., *Momentul favorabil Kairos-m* actului sexual este subiectul a numeroase discuții. În privința cronologiei generale, se admite calendarul tradițional: iarna și primăvara sunt cele mai bune anotimpuri; toamna este acceptată de către unii și respinsă de alții; în general, se recomandă, pe cât posibil, abținerea în timpul verii¹⁹⁸.

Stabilirea orei ține, în schimb, de diverse considerații. În afară de motivele religioase amintite de Plutarh¹, chestiunea momentului este legată de exerciții, de mese și de digestie. Este mai bine ca înainte de raporturile sexuale să nu aibă loc exerciții fizice prea intense care ar îndrepta spre alte părți ale corpului resursele necesare; și invers, după dragoste, sunt recomandate băile și fracțiile. Nu este bine să practici *aphrodisia* înainte de masă, când ești flămând, căci, în aceste condiții, actul nu obosește, dar își pierde din forță^{199 200}. Trebuie evitate mesele îmbelșugate și băutura prea multă. Timpul digestiei este întotdeauna dăunător: „Iată de ce coitul în mijlocul nopții e înșelător: atunci, alimentele nu sunt încă digerate; la fel și dimineața devreme, pentru că s-ar putea să mai existe alimente prost digerate în stomac și pentru

196 Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

197 Rufus din Efes, în Oribases, *Livres incertains*, II; voi. III, pp. 82-85.

198 Cetsus, *Traité de médecine*, 1,3; Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. 1, p. Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VIII; p. 110. Despre împărțirea pe

199a anotimpuri a plăcerilor, cf. *Practicarea plăcerilor*, cap. 11.

200 Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. I, p. 540 și urm.

că tot ce e inutil n-a fost evacuat încă, prin urină și scaun. „²⁰¹. Așa că până la urmă, cel mai favorabil moment va fi cel de după o masă potrivită și înaintea culcării sau, eventual, în timpul siestei de după masa de prânz. După părerea lui Rufus, chiar natura și-ar fi arătat preferința pentru acest moment, înzestrând corpul cu cea mai puternică excitație în aceste momente. De altfel, dacă vrea să aibă copii, bărbatul să „se consacre apropierei sexuale după ce a mâncat și a băut bine, în vreme ce femeia trebuie să urmeze un regim mai puțin întăritor; trebuie, așadar, „ca unul să dea, iar celălalt să primească” 4. Galenus e de aceeași părere: recomandă momentul dinaintea culcării, după „o cină consistentă, dar care să nu stânjenească”; în acest fel, alimentele hrănesc și întăresc trupul, iar somnul face să treacă oboseala; în plus, este cel mai adecvat moment pentru a avea copii, „deoarece femeia reține mai bine sperma în timp ce doarme^{*202}; în fine, chiar natura își arată preferința pentru această oră trezind dorința²⁰³.

4. *Temperamentele individuale*. Rufus afirmă ca principiu general că naturile apte pentru împreunare sunt cele „mai mult sau mai puțin calde și umede” 4; activitatea sexuală este mai curând defavorabilă constituțiilor reci și uscate. Pentru a menține sau a restabili umiditatea caldă

201 Ibid., p. 547.

202 Ibid., p. 549.

2033 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; vol 111, p. 111.

Pentru Celsus, e preferabilă noaptea „cu condiția să nu mănânci și să nu lucrezi imediat după aceea” (Traité de médecine, I, 1, p. 41).

de care are nevoie individul pentru aphrodisia, e bine să adopte un regim, complex și totodată continuu, de exerciții potrivite și hrană corespunzătoare. În jurul activității sexuale și pentru păstrarea echilibrului pe care ea riscă să-l compromită, este necesară impunerea unui anumit mod de viață. Este util să se bea vin alb și să se mănânce pâine coaptă în cuptor (umiditatea sa e utilă ca pregătire sau reglare); să se consume carne de țap, de miel, de pasare, de cocoș de munte, de potârniche, de gâscă, de rață; ca animale marine, de caracatiță și moluște; hapi, fasole, fasole verde, mazăre (pentru căldura lor) și struguri (pentru conținutul în apă). Cât despre activității potrivite, se recomandă mersul pe jos sau călare, alergarea, nici prea rapidă, nici prea lentă; dar fără exerciții violente sau gesturi excesive precum cel al aruncării suliței (care deturneză spre alte părți ale corpului materia hrănitoare), fără bai fierbinți, fără încălziri și răcoriri; fără o muncă prea intensă; trebuie evitat, de asemenea, tot ce contribuie la obosirea corpului – furia, bucuria prea vie sau durerea²⁰⁴.

Lucrarea sufletului

Regimul recomandat pentru plăcerile sexuale pare a fi în întregime centrat asupra corpului: starea sa, echilibrele, afecțiunile, dispozițiile generale sau trecătoare în care se află apar ca variabile principale care trebuie să determine conduitele. Într-un fel, trupul face legile trupului. Totuși, sufletul își are rolul său și medicii îl aduc în

204S orarius, Traité des maladies des femmes, 1, 8.

scenă: deoarece el este cel care riscă neîncetat să antreneze trapul dincolo de mecanica sa proprie și de nevoile sale elementare; el incită individul să aleagă momente neprielnice „să acționeze în împrejurări îndoielnice, să se împotrivescă înclinațiilor firești. Dacă oamenii au nevoie de un regim care țină seama cu atâta meticulozitate de toate elementele fiziologiei, este pentru că ei tind în permanență să se îndepărteze de ea ea urmare a imaginației, a pasiunilor și a iubirilor lor. Chiar vârsta optimă pentru instaurarea raporturilor sexuale este controversată atât în privința fetelor, cât și a băieților: educația și obișnuințele pot face ca dorința să apară la momentul nepotrivit¹.

Un suflet rațional are deci de un dublu rol: acela de a stabili pentru trup un regim care să fie determinat efectiv de natura sa, de tensiunile sale, de starea în care se află; însă sufletul nu va putea stabili corect regimul trapului decât cu condiția de a fi operat asupra lui însuși un adevărat travaliu: decât dacă a eliminat erorile, a redus forța imaginației și și-a stăpânit dorințele care-l fac să nesocotească legile sobre ale corpului. Ateneus – la care influența stoicilor este vizibilă – definește foarte limpede această lucrare a sufletului asupra lui însuși ca o condiție a unui bun regim somatic: „Ceea ce li se potrivește adulților este un regim complet pentru suflet și pentru corp... a-i liniști stările de excitație (*hormai*) și a face în așa fel ca dorințele noastre (*prothumiai*) să nu ne întreacă puterile. Nu este vorba în acest regim despre instaurarea unei lupte a sufletului împotriva

trupului; și nici de stabilirea unor mijloace prin care sufletul ar putea să se apere de trup: mai curând este vorba ca sufletul să se îndrepte singur pentru a putea conduce trupul după o lege care este chiar a acestuia.

Medicii descriu acest efort referindu-se la trei elemente din pricina cărora subiectul riscă să fie purtat dincolo de necesitățile organismului: avântul dorinței, prezența imaginilor, dependența de plăcere.

1. Nu se pune problema, în regimul medical, ca dorința să fie eliminată. Natura a înzestrat cu ea toate speciile animale pentru ca fiecare dintre sexe, excitându-se, să fie atras de celălalt. Nimic n-ar fi așadar mai nociv și mai împotriva naturii decât încercarea de a priva *aphrodisia* de foița naturală a dorinței; individul nu trebuie niciodată, din dorința de desfrâu sau pentru a înșela epuizarea pricinuită de vârstă, să forțeze natura. Să nu aibă raporturi sexuale *aneu epithumein*, fără a simți dorința: acesta este sfatul lui Rufus din tratatul *Despre satyriasis*. Această dorință, însă, are două aspecte: apare și în corp și în suflet. Chiar în corelația dintre ele se situează problema regimului. Trebuie procedat astfel încât îndemnurile dorinței să fie coordonate și adaptate cât mai exact posibil. Rufus are o expresie remarcabilă: „Cel mai bine este ca omul să aibă raporturi sexuale atunci când e îndemnat în același timp de dorința din suflet și de nevoia din

trup”^{205 206}.

Se întâmplă ca această corelație naturală să fie compromisă chiar de trup. Acesta se înfierbântează singur; nimic din suflet nu corespunde excitației sale. Se dedă unui soi de pure dezlănțuiri.

Atunci, actul sexual devine de-a dreptul „paroxistic”, după cum afirmă Rufus¹. La această excitație pur fizică se referă Rufus când amintește de *hormai* ce însoțesc semnele prevestitoare ale maniei sau ale epilepsiei^{207 208}. Tot ea se produce, dar sub altă formă, în satyriasis sau în gonoree: organele sexuale se excită singure în prima dintre maladii, iar în cea de a doua „sămânța se scurge în cantități mari, în absența actului sau a unei imagini din vis”; bolnavul, antrenat de mecanica înnebunită a trupului său, slăbește și „moare de epuizare după câțva timp”⁶⁶³.

Sufletul, dimpotrivă, poate scăpa formelor și limitelor dorinței care se manifestă în trup. Cuvântul pe care îl folosesc Rufus și Galenus pentru a exprima acest exces este semnificativ: *doxa*. Sufletul, în loc să fie atent doar la necesitățile trupului, se lasă antrenat de reprezentări proprii care nu au nicio corespondență în organism. Reprezentări zadarnice și vide (*kenai*). Așa cum nici trupul nu trebuie să înfierbânte în lipsa dorinței din suflet,

205 Athenaios, în Oribases, Livres incertains, 21; voi. III, p. 165.

206 Rufus din Efes, în Oribases, VI, vol. I, p. 549.

207 Rufus din Efes, Oeuvres, p. 75.

208 Rufus din Efes, în Oribases, VI; vol. 1, p. 550.

sufletul nu trebuie să depășească ceea ce îi cere trupul și ce-i dictează nevoile sale. În primul caz este vorba de o maladie ce ar putea fi probabil corectată prin leacuri; în cel de al doilea, se recomandă mai ales aplicarea unui regim moral propriei ființe. Rufus propune formula „a supune sufletul și a-l face să dea ascultare trupului”⁶⁶⁴.

Pare o recomandare paradoxală dacă ne gândim la tema atât de împământenită care spune că sufletul nu trebuie să se lase în voia cerințelor trupului. Dar trebuie s-o înțelegem în contextul său teoretic și medical exact, inspirat poate din stoicism. Supunerea voluntară a trupului trebuie să fie înțeleasă ca ascultarea unei rațiuni care a respectat ordinea naturală și a aranjat, conform scopurilor sale, mecanica trupului. Din cauza acestei rațiuni naturale *doxai* riscă să abată sufletul și să trezească dorințe excesive; spre ea trebuie să-și îndrepte atenția regimul medical rațional și întemeiat pe cunoașterea ființei. În această calitate, exemplul lumii animale care atât de adesea fusese folosit pentru a descalifica poftele umane poate, dimpotrivă, să constituie un model de comportament. Pentru că, în regimul lor sexual, animalele urmează doar necesitățile trupului, și nimic în plus; ceea ce le mână, explică Rufius, deci ceea ce ar trebui să-i conducă și pe oameni, nu sunt *doxai*, ci „preludiile naturii care are nevoie de eliminare”. Și Galenus este de părere că animalele nu sunt împinse la împerechere de „părerea” - *doxa* - că „plăcerea este ceva bun”; ele nu se împreunează decât „ca

să expulzeze sperma care le obosește”; pentru animale, nu există nicio diferență între ceea ce le stârnește la raporturi sexuale și ceea ce le împinge să dea afară, în mod natural, fie excremente, fie urină” 1.

Regimul medical propune, deci, un fel de animalizare a *epithumia*; trebuie să înțelegem prin aceasta o subordonare cât mai strict posibilă a dorinței din suflet față de nevoile corpului; o etică a dorinței care să se modeleze pe o fizică a exercițiilor și tendința spre un punct ideal, unde sufletul, purificat de toate reprezentările sale inutile, nu mai dă atenție decât economiei sumare a evacuărilor organice.

2. De aici, neîncrederea generală a medicilor față de „imagini” (*phantasiai*). Tema revine cu regularitate în tratamentele pe care le propun. Pentru combaterea satyriasis-ului, Rufiis sugerează un tratament sub două aspecte; primul privește regimul alimentar, de unde trebuie îndepărtate toate alimentele care încălzesc; celălalt privește căile de stimulare a sufletului: „Omul bolnav de satyriasis trebuie să evite vorbăria, gândurile, poftele sexuale și, mai presus de orice, să se apere de ceea ce văd ochii, știind bine că toate aceste lucruri, chiar în vis... îndeamnă la copulație, dacă s-a abținut de la împreunare după consumarea unor feluri de mâncare suculente și în mare cantitate” 2. Galenus, în același spirit, propunea o terapie ce urmărește un dublu *catharsis* unui prieten al său care re

1 Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, vol. II, pp. 88 – 689.

2 Rufus din Efes, *Oeuvres*, pp. 74 – 75.

nunțase la activitatea sexuală, dar era într-o perpetuă stare de excitație. În primul rând, Galenus îl sfătuiește să se elibereze fizic, prin evacuarea spermei acumulate, apoi, după ce corpul a fost purificat, să nu mai îngăduie să-i intre în minte nimic din ce-ar putea produce acolo imagini lascive: „să se abțină de la spectacole, de la gânduri și amintiri capabile să excite dorințe amoroase” 1.

Aceste imagini redutabile, care trezesc în suflet dorințe „vide”, fără nicio legătură cu nevoile corpului, sunt de mai multe feluri. Mai întâi, există imaginile visului de care medicii par să se preocupe cel mai mult atunci când sunt însoțite de poluții nocturne: de aici și sfatul, atât de adesea repetat, de a nu dormi pe spate, de a nu mânca și bea mult înainte de culcare, de a păstra liniștea minții înainte de a adormi. Rufus acordă o atenție deosebită acestui lucru, în regimul celor afectați de satyriasis: „Să se culce mai degrabă pe o parte decât pe spate...”^{209 210}. Printre imaginile ce trebuie evitate sunt cele văzute la teatru, cele sugerate de lectură, cântec, muzică și dans, care vin să se insinueze în minte fără ca nimic din ele să corespundă nevoilor trupului. Astfel, Galenus a observat fenomene de satyriasis la subiecți „care

209 Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 6; vol. II, pp. 704-705.

210 Rufus din Efes, *Oeuvres*, p. 74. Apare adeseori ideea că donnitul pe spate încălzește părțile sexuale și provoacă poluții nocturne. Cf. Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 6; Diodes, în Oribases, III, 177.

nu îndepărtează ideea plăcerilor veneriene, așa cum fac persoanele în mod natural caste și care au practicat o îndelungată abstenență; în loc de asta, ajung să-și închipuie aceste plăceri la vederea spectacolelor capabile să le stârnească, amintindu-și de ele. Starea ce afectează penisul la acești indivizi este complet diferită de cea observată declarată la persoane al căror spirit nici n-a conceput măcar ideea plăcerilor sexuale”²¹¹.

Dar trebuie înțeles, sub termenul *dephantasia* și conform unui uzaj filosofic, și percepțiile vizuale. Nu este primejdios numai să-ți imaginezi sau să-ți amintești *aphrodisia*, ci și să le percepi. Este o veche temă a pudorii tradiționale că *aphrodisia* trebuie să aibă loc de preferință noaptea și pe întuneric decât în la lumina zilei.

Aceluiași precept i se acordă și o valoare de regim: dacă nu vezi, te poți apăra mai ușor de imaginile care s-ar putea întipări în suflet, rămânând acolo și revenind apoi în cele mai nepotrivite momente, Plutarh evoca această problemă referitor la *kairos*, momentul actelor sexuale; printre rațiunile de a evita lumina zilei se afla, în opinia lui, preocuparea de a evita „imaginile de plăcere”²¹² ²¹³care „reînnoiesc” neîncetat dorința; „dimpotrivă, noaptea, ascunzând vederii dorința nesățioasă a actelor noastre și avântul înverșunat, deturneză și adoarme natura și o împiedică să se lase atrasă de

211 Galenus, Des lieux affectés, VI, 6.

212 Plutarh, Propos de table, III, 6, 1089 a.

213 Ovidiu, Art d'aimer, III, 808.

acest spectacol în capcana desfrâului" 1.

Putem să mai amintim aici că problema „imaginilor” era mult dezbătută în literatura amoroasă. Privirea era considerată drept cel mai sigur vehicul al pasiunii; prin intermediul privirii intra pasiunea în inimă, prin ea se păstra acolo. Propertiu crede că „îmbrățișările amoroase își pierd din farmec în întuneric”; „noaptea e dușmanca Venerei... Endymion era gol când a făcut-o pe sora lui Apollo să se îndrăgostească de el și tot goală era și zeița în brațele lui” 2. Privirea, lumina, imaginea erau considerate ca primejdioase. Primejdioase pentru rigoarea moravurilor: același Propertiu crede că indecența s-a răspândit când imaginile au fost introduse în casele oamenilor³. Primejdioase chiar și pentru iubire, ce poate fi insultată prin urâtenia imaginilor. Ovidiu le recomanda multă prudență celor care vor ca iubirea să dureze: „Nu lăsa lumina să intre prin toate ferestrele camerei de culcare; multe părți ale trupului nostru câștigă nefiind văzute la lumina zilei” 4. Din același motiv, imaginea crudă poate fi un excelent mijloc de apărare împotriva pasiunii, care poate chiar s-o învingă. Este de ajuns, spune Ovidiu în *Remedia Amor is*, când vrei să scapi de o iubire, să faci lumină în momentul raportului sexual: defectele corpului, obscenitatea și murdăria se întipăresc în minte trezind dezgustul; neglijența înfățișării, dimineța, la trezire, este la fel de bună dacă vrei să-ți părăsești iubita¹. Exista o întreagă tehnică a imaginii organizată pentru și împotriva iubirii. De

altfel, unul dintre aspectele cele mai constante ale eticii sexuale de la sfârșitul Antichității va fi lupta împotriva imaginilor interioare sau din afară ca o condiție și garanție a bunei conduite sexuale.

3. Mai rămâne plăcerea, despre care se știe că a fost înscrisă de natură în procesul *aphrodisiei*. Poate fi eliminată sau se poate face în așa fel încât să nu mai fie resimțită? Nici nu poate fi vorba despre asta, deoarece plăcerea este direct legată de acțiunile corpului și de mecanismele de retenție-erecție. Cu toate acestea, Galenus crede că oamenii pot împiedica plăcerea să devină un principiu de exces în economia *aphrodisiei*. Procedeu pe care-l propune el este, evident, de sorginte stoică: trebuie considerat că plăcerea nu face altceva decât să însoțească actul și nu trebuie luată niciodată ca o rațiune de a-l îndeplini. „Faptul că plăcerea este ceva bun” înseamnă pentru Galenus, cum am văzut mai sus, o *doxa* pe care animalele n-o posedă (ceea ce asigură comportamentului lor o măsură naturală); în schimb, oamenii care au o asemenea părere se expun la căutarea *aphrodisiei* pentru plăcerea pe care o procură, la dependența de ea și prin urmare, la dorința de a repeta tot timpul acest lucru.

Pentru a urma un regim rațional, omul trebuie să suprimе plăcerea ca scop căutat: să practice plăcerile sexuale independent de atracția plăcerii și ca și cum ea n-ar exista. Singurul scop acceptabil pentru rațiune este cel arătat de starea corpului, în funcție de necesitățile sale de

purificare. „Este evident că oamenii căști (*tous sophronas*) nu se folosesc de plăcerile amoroase pentru plăcerea ce le însoțește, ci pentru a elimina o stare incomodă, ca și cum în realitate n-ar exista nicio plăcerett2. La fel și concluzia pe care o trage Galenus din celebrul gest al lui Diogene: fără a mai aștepta prostituata pe care o chemase, filosoful se eliberase singur de secreția care-l incomoda; făcând aceasta, spune Galenus, voia să-și expulzeze sperma, „fără a mai căuta plăcerea actului sexual” 1.

Se poate observa în treacăt locul foarte discret pe care îl aveau masturbarea și plăcerile solitare în aceste regimuri medicale – ca, de altfel, în general, în întreaga meditație morală a grecilor și a latinilor privind activitatea sexuală. Când apare, ceea ce se întâmplă destul de rar, apare sub o formă pozitivă: un gest de debarasare naturală cu valoare de lecție filosofică și în același timp un leac necesar. Să ne gândim la Dion din Prusa relatând modul în care Diogene, râzând, lăuda gestul masturbării în public: gest care, înfăptuit la timp, ar fi făcut să devină inutil războiul Troiei; gest pe care natura însăși ni-l arată prin exemplul peștilor; gest rațional fiindcă nu depinde decât de individ, care nu are nevoie de cineva care să-l excite; în fine, gest învățat de la zei – de la Hermes, care i-a dat rețeta lui Pan, îndrăgostit fără speranță de inaccesibila Echo; iar de la Pan l-au învățat mai apoi păstorii2. Este gestul naturii înseși care răspunde, în afara pasiunilor și artificiiilor, în deplină1 libertate,

strictei necesități. În literatura occidentală - începând cu monahismul creștin - masturbarea rămâne asociată cu himerele imaginației și cu primejdiile sale; este însăși forma plăcerii în afara naturii, pe care oamenii au inventat-o pentru a trece dincolo de limitele ce le-au fost date. Într-o etică medicală preocupată să ajusteze activitatea sexuală la nevoile elementare ale corpului, precum cea din primele secole ale erei noastre, gestul eliminării solitare constituie forma cea mai strict debarasată de inutilitatea dorinței, a imaginilor și a plăcerii.

1. Oricât de meticuloase și de complexe ar fi regimurile activității sexuale, nu trebuie exagerată importanța lor relativă. Spațiul care le este acordat este limitat în comparație cu al altor regimuri - în special cel referitor la hrană. Când, în secolul al V-lea, Oribases își redactează ampla culegere de texte medicale, dedică patru cărți ²¹⁴²¹⁵calităților, inconvenientelor, primejdiilor și virtuților diferitelor alimente posibile și condițiilor în care trebuie sau nu trebuie să fie consumate. Regimului sexual îi va aloca doar două paragrafe, citând un text din Rufos și un altul din Galenus. Am putea crede că această restricție traduce mai ales o atitudine caracteristică pentru Oribases și epoca sa; dimpotrivă, acordarea unui spațiu mai mare regimului alimentare decât celui al vieții sexuale este o trăsătură comună medicinei grecești și romane. Pentru antici, cel mai

214 Ibid., id.

215 Dion din Prusa, Discours, VI, 19-20.

important lucru era mâncarea și băutura. Va trebui să aibă loc o întreagă evoluție, care a devenit manifestă în monahismul creștin, pentru ca preocuparea față de sex să înceapă să fie egală cu cea față de hrană; dar abținerea de la mâncare și posturile vor rămâne multă vreme fundamentale. Pentru istoria eticii în societățile europene va rămâne un moment important acela în care preocuparea față de sex și regimul sau va deveni mai însemnată decât rigoarea prescripțiilor alimentare. În orice caz, în epoca romană, regimul plăcerilor sexuale se învecinează, pe un spațiu relativ restrâns, cu marele regim alimentar, precum, de altfel, aceste plăceri erau asociate în gândirea morală și în riturile sociale cu voluptatea de a bea și de a mânca. Banchetul, loc comun al lăcomiei, al beției și al dragostei, este o mărturie directă; într-un mod indirect avem mărturia ritualului invers al banchetului filosofic, unde mâncarea este întotdeauna cumpătată, adevărul se află în vin, iar iubirea este obiectul unor discursuri raționale, tulburat de modificări ale organismului, și unde, invers, poate produce diverse boli, imediate sau pe termen lung.

Se poate vorbi despre patologizare în două sensuri. Mai întâi, pentru că tulburările nu sunt atribuite numai marilor excese în practica sexuală, ci și naturii intrinseci a procesului – consumului de energie, agitației, zguduirii produse de acesta în organism, dar mai ales pentru că aceste analize medicale tind să inverseze reprezentările actului sexual ca activitate, ca energie a cărei violență

este redutabilă. Ele îl descriu mai curând ca pe un proces în care subiectul pasiv este antrenat de mecanismele corpului și de impulsurile sufletești asupra cărora trebuie să-și restabilească stăpânirea, printr-o ajustare precisă doar la necesitățile naturale. Trebuie înțeles că medicina lui *chresis aphrodision* n-a încercat să opereze o delimitare a formelor „patologice” ale comportamentului sexual: ci mai curând a subliniat ideea că la originea actelor sexuale există un element de pasivitate care este în același timp un principiu al îmbolnăvirii, conform dublei semnificații a termenului *pathos*. Actul sexual nu este un răii; ci manifestă un focar permanent de posibile suferințe, spunea că* în concepția lui Aristotel, „cauza vindecării este forma sănătății în activitatea medicală”; deci, nu medicul, ci „sănătatea vindecă bolnavul”; în general, „responsabilitatea unei producții tehnice nu-i revine artizanului, ci artei...; Arta, adică finalitatea nedeliberativă a unui *logos* natural” 1. Tot astfel s-ar putea afirma că regimul *aphrodisiei*, regimul repartizării actelor sexuale propus de către medicină nu trebuie să fie nici mai mult, nici mai puțin decât forma naturii lor prezente în gândire, adevărul lor făcându-și loc în comportament în calitate de prescripție constantă a naturii.

4. Între aceste recomandări dietetice și preceptele pe care le vom afla mai târziu în morala creștină și în gândirea medicală, există numeroase analogii: principiul unei economii stricte, vizând o rărire a actelor sexuale; obsesia

nenorocirilor individuale sau colective care pot fi stârnite de o dereglare a conduitei sexuale; necesitatea unei stăpâniri severe a dorințelor, a luptei împotriva reprezentărilor și suprimarea plăcerii ca scop al raporturilor sexuale. Aceste analogii nu sunt asemănări îndepărtate: pot fi reperate anumite continuități. Unele sunt indirecte, moștenite prin intermediul doctrinelor filosofice: regula plăcerii care nu trebuie să fie un scop în sine a ajuns în creștinism mai mult prin scrierile filosofice decât prin cele medicale. Există, însă, și continuități directe; tratatul lui Basile d'Ancyre despre virginitate – autorul său trece, de altfel, drept medic – se referă la considerații în mod evident medicale. Sfântul Augustin recurge la Soranus în polemica sa împotriva lui Iulian din Ecbana. Nu trebuie uitate nici referirile explicite la medicina latină și greacă, în scrierile din secolul al XVIII-lea și din prima jumătate a celui de al XIX-lea, în epoca unei noi mari dezvoltări a patologiei sexului.

Chiar dacă am reține doar aceste trăsături comune, am putea deduce faptul că etica sexuală atribuită creștinismului sau chiar Occidentului modern ocupa deja un loc important, cel puțin în ²¹⁶ceea ce privește câteva dintre principiile sale esențiale, în epoca de glorie a culturii greco-romane. Or, aceasta ar însemna să nu țineti! seama de diferențele fundamentale ce țin de tipul de raportare la sine și, în consecință, de forma de

216 G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, pp. 337-338.

integrare a acestor precepte în experiența subiectului cu sine însuși.

Pentru acest capitol, am folosit și lucrarea lui Jackie Pigeaud* *La Maladie de râme. Étude sur la relation de râme et du corps, dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

V

FEMEIA

Marile texte clasice în care era vorba despre căsătorie - *Economicul* lui Xenofon, *Republica* sau *Legile* lui Platon, *Politica* și *Etica nicomahică*, precum și *Economicul* lui Pseudo-Aristotel - înscrisau meditația asupra relațiilor conjugale într-un cadru larg: cetatea, cu legile și obiceiurile necesare supraviețuirii și prosperității sale, și gospodăria cu organizarea ce-i permitea păstrarea sau extinderea. N-ar trebui să tragem concluzia din această subordonare a căsătoriei unor interese civice sau familiale că mariajul era considerat în sine ca o legătură fără însemnătate, a cărei unică valoare era de a aduce statului și familiei descendenți utili. Am văzut cât de exigente erau preceptele impuse soților de către Xenofon, Isocrate, Platon sau Aristotel pentru o bună comportare în cadrul căsătoriei; privilegiul la care avea dreptul soția, dreptatea ce i se cuvenea, preocuparea de a fi un exemplu pentru ea și de a o educa: toate acestea sugerează un soi de relații ce întreceau cu mult simpla funcție de reproducere. Căsătoria necesita un stil deosebit de conduită mai ales în măsura în care bărbatul căsătorit era

cap de familie, cetățean onorabil sau un om care pretindea să exercite asupra altora o putere în același timp politică și morală; iar în arta de a conduce o căsătorie era necesară stăpânirea de sine, cea care trebuia să dea forma sa deosebită comportamentului bărbatului înțelept, moderat și drept.

Etica comportamentului matrimonial apare într-o lumină destul de diferită într-o serie de texte situate între primele două secole înainte de Christos și secolul al II-lea al erei noastre; de-a lungul acestei perioade s-a putut constata o oarecare schimbare în practica mariajului; avem astfel *Peri gamou* de Antipater, traducerea latină a unui text grecesc considerată multă vreme ca ultima parte a *Economicului* lui Pseudo-Aristotel, diverse pasaje din Musonius consacrate căsătoriei, *Precepte conjugale* și *Dialog despre iubire* de Plutarh, tratatul despre căsătorie al lui Hierocles, fără a mai socoti indicațiile descoperite în operele lui Seneca sau Epictet și în anumite texte pitagoreice²¹⁷.

Se poate spune că mariajul a devenit atunci o chestiune mai insistent și mai adesea dezbătută decât în trecut? Trebuie să presupunem că alegerea vieții matrimoniale și modul de comportare cuvenit în cadrul ei a trezit în acea epocă mai multă preocupare și că au fost problematizate cu mai multă atenție? Fără îndoială că este posibil să dăm un răspuns în

217 H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean, Writings of the Hellenistic period* și *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*.

termeni cantitativi. În schimb, se pare că autorii au reflectat și au definit într-un fel relativ nou arta de a te purta în viața conjugală, în numeroase texte importante. O primă noutate pare să fie faptul că arta vieții matrimoniale, continuând să se raporteze la gospodărie, la organizarea sa și la nașterea copiilor* valorifica din ce în ce mai mult un element anume în mijlocul acestui ansamblu: relația personală dintre cei doi soți, legătura care îi poate uni, purtarea lor unul față de altul; această relație nu-și extrage importanța din celelalte exigențe ale vieții de stăpân al casei; dimpotrivă, mai curând pare a fi considerată elementul prim și fundamental în jurul căruia se organizează toate celelalte, din care derivă și căruia îi datorează forța lor. De fapt, arta de a te purta în căsătorie s-ar defini nu atât printr-o tehnică de a conduce, cât mai degrabă printr-o stilistică a legăturii individuale. A doua noutate ar consta în faptul că principiul de cumpătare a conduitei bărbatului căsătorit rezida mai mult în obligațiile de reciprocitate decât în stăpânirea asupra altora; sau, mai degrabă, în faptul că supremația sinelui asupra sinelui se manifesta tot mai mult în practicarea obligațiilor față de alții și, mai ales, a unui anumit respect față de soție;

intensificarea preocupării de sine merge aici mână în mână cu valorizarea partenerei de viață; noul mod în care este uneori exprimată chestiunea „fidelității” sexuale este mărturia acestei schimbări. În sfârșit, lucrul cel mai important este că arta căsătoriei, sub forma legăturii și a

simetriei, acordă un loc relativ mai important problemelor relațiilor sexuale dintre soți; acestea sunt tratate încă discret și destul de aluziv; și cu toate acestea, la autori precum Plutarh aflăm preocuparea de a defini o anumită manieră de comportare a soților în relațiile de plăcere; interesul pentru procreație se îmbină aici cu alte semnificații și alte valori privind iubirea, afecțiunea, buna înțelegere și simpatia reciprocă.

Încă o dată, nu pretind că asemenea comportamente sau sentimente erau necunoscute în perioada clasică și că ele au apărut mai apoi: determinarea schimbărilor de acest ordin ar cere o documentație cu totul diferită și alt tip de analize. Dar se pare – dacă acordăm credit textelor de care dispunem – că aceste atitudini, aceste moduri de comportare, aceste modalități de a acționa și de a simți au devenit atunci teme de problematizare, obiecte ale dezbaterii filosofice și elemente ale unei arte a comportamentului asupra căroră s-a meditat îndelung²¹⁸. O anumită stilistică a existenței în doi se desprinde din preceptele tradiționale ale artei vieții matrimoniale: o detectăm la fel de bine într-o artă a legăturii conjugale, într-o doctrină a monopolului sexual și într-o estetică a plăcerilor împărtășite.

Legătură conjugală în multe dintre aceste reflecții asupra căsătoriei și mai ales în textele stoicilor din primele două secole, constatăm elaborarea unui anumit model de relație între soți.

218 M. Meslin. *L'Homme romain, des origines au 1er siècle de notre ère*; pp. 143-163.

Nu înseamnă că autorii și-ar propune drept țintă să impună căsătoriei forme instituționale inedite și nici că ar sugera înscrierea ei într-un cadru legal diferit. Ci, fără a se aduce în discuție problema structurilor tradiționale, aceste texte încearcă definirea unui mod de coexistență între soț și soție, un tipar recomandat al raporturilor între ei și o manieră de a trăi împreună care sunt destul de diferite de ceea ce propuneau textele clasice. Asumându-ne riscul de a schematiza și de a folosi un vocabular întrucâtva anacronic, am putea spune că mariajul nu mai este perceput doar ca o „formă matrimonială” ce fixează complementaritatea rolurilor în economia casei, ci și ca „legătură conjugală” și raport personal între bărbat și femeie. Arta de a trăi în căsătorie stabilește o relație *duală* în formă, *universală* în valoarea sa și *specifică* în intensitatea și forța sa.

1. *O relație duală.* Dacă este un lucru conform naturii(*kata, phusin*) este bine să te căsătorești, spune Musonius Rufus¹. Și pentru a demonstra că discursul său asupra căsătoriei este tot ce poate fi mai necesar, Hierocles afirma că natura este cea care îndeamnă specia umană la o astfel de formă de conviețuire^{219 220}.

Aceste principii nu făceau altceva decât să repete o lecție tradițională. Proprietatea căsătoriei de a fi naturală, deși contestată de unele școli filosofice, de cinici mai ales, se întemeiase pe o

219 Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed. Hense, XIV, p. 71. Cf. C. Lutz, „Musonius Rufus” *Yale Classical Studies*, vol. X, 1947, pp. 87-100.

220 Hierocles, *Peri gamou*, in Stobaios, *Florilège*, 21, 17.

serie de rațiuni: împreunarea bărbatului cu femeia, absolut necesară pentru procreație; necesitatea prelungirii împreunării într-o legătură stabilă pentru a asigura educația copiilor; ansamblul de sprijin reciproc, plăceri și distracții pe care le poate aduce viața în doi, în afară de serviciile și obligațiile sale; în fine, constituirea familiei ca element de bază pentru cetate. Prima dintre aceste funcții, unirea bărbatului cu femeia, ținea de un principiu comun tuturor animalelor; iar prin celelalte, ea imprima formele unei existențe considerate în general ca fiind proprie speciei umane și rațiunii.

Stoicii din epoca imperială au reluat tema clasică a căsătoriei ca un lucru dat de natură prin dublul său aport la procreație și la comunitatea de viață, dar modificând-o într-un mod semnificativ.

Mai întâi, Musonius. Din scrierile sale deducem o anumită deplasare de accent de la obiectivul „procreator” la finalitatea „comunitate”. Un pasaj din tratatul *Despre scopul căsătoriei* este revelator²²¹. Începe cu dualitatea țărilor căsătoriei: obținerea de descendenți și o viață comună. Musonius adaugă însă imediat că, deși este un lucru important, procreația n-ar putea justifica prin ea însăși căsătoria. Amintind o obiecție adusă adeseori de cinici, el amintește că oamenii, dacă n-ar fi vorba decât de a se înmulți, ar putea foarte bine să facă la fel ca animalele: să se împerecheze și să se despartă imediat. Dacă n-o fac, aceasta se datorează faptului că pentru ei este

221 Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII A, pp. 67- 68.

esențială viața în comun: o asociere pe viață în care fiecare se îngrijește de celălalt, soții se întrec în atenții și bunăvoință unul față de altui, iar cei doi pot fi asimilați cu două animale înhămate la un atelaj, care nu înaintează dacă fiecare trage spre partea sa. Ar fi inexact să spunem că Musonius acorda întâietate relațiilor de sprijin reciproc în defavoarea obiectivului descendenței. Dar aceste obiective trebuie să se înscrie într-o formă unică, care este aceea a vieții comune; înțelegerea dintre soți și copiii pe care-i cresc împreună sunt două aspecte ale acestei forme esențiale, într-un alt pasaj, Musonius arată cum natura a înscris această formă de unitate în fiecare individ. Tratatul *Despre căsătorie ca obstacol în filosofie*¹ evocă împărțirea originară a neamului omenesc în bărbați și femei. Musonius se întreabă de ce, după ce a separat cele două sexe, creatorul a dorit să le apropie din nou. Și le-a apropiat din nou, sădind în fiecare dintre ele o „dorință violentă”, o dorință de „împreunare” și de „uniune”-*homilia și koinonia*. Primul dintre cei doi termeni se referă la relația sexuală, iar al doilea la comunitatea de viață. Așadar, există în ființa umană o anumită dorință, fundamentală și originară, care se referă atât la apropierea fizică, cât și la împărțirea existenței. Teza are o dublă consecință: marea forță a dorinței nu caracterizează numai impulsul care are drept efect împreunarea sexelor, dar și pe cel ce tinde spre împărtășirea unei existențe comune; și invers, raportul dintre sexe ține de același plan rațional ca și relațiile care unesc, prin interes,

afecțiune și comunitate a sufletelor, doi indivizi între ei. Este aceeași înclinație naturală care îndeamnă, cu o intensitate egală și o raționalitate de același tip, la unirea existențelor și la împreunarea trupurilor.

În opinia lui Musonius, căsătoria nu este întemeiată pentru că s-ar situa în punctul de intersectare a doua înclinații heterogene: una fizică și sexuală, alta rațională și socială. Căsătoria este înrădăcinată, într-o tendință primitivă și unică ce duce direct către ea, ca scop esențial, și prin intermediul ei, spre două efecte intrinseci: obținerea de descendenți comuni și întemeierea unei vieți comune. Se înțelege de ce spune Musonius că nimic nu este mai de râvnit (*prospilesteron*) decât căsătoria. Proprietatea naturală a acesteia nu este datorată doar consecințelor practicării sale; ea se anunță prin chiar faptul existenței unei înclinații care o constituie în mod originar ca un obiectiv dezirabil.

Hierocles, într-un mod destul de asemănător, credea că mariajul se întemeiază pe natura întrucâtva „binară” a omului. Pentru el, ființele umane sunt animale „conjugale” (*sunduastikoil*). Noțiunea exista la naturaliști: ei făceau deosebirea între animalele care trăiesc în turmă (*sunagelastikoi*) și cele care trăiesc în cuplu (*sunduastikoil*). Într-un pasaj din *Legi*, Platon se referea, de altfel, la această diferență: el le recomanda oamenilor exemplul acelor animale care sunt caste atâta timp cât trăiesc în ceată, dar formează perechi și devin „animale conjugale”

când vine vremea împerecherii, Aristotel amintea, și el, în *Politica*, despre caracterul „syndiastic” al omului, pentru a desemna relațiile dintre stăpân și sclav, ca și pe cele dintre soți.^{222 223}

Hierocles folosește noțiunea în scopuri diferite. El o raportează exclusiv la relația conjugală, care și-ar avea aici principiul și și-ar afla astfel întemeierea caracterului său natural. După părerea sa, ființa umană este binară prin constituție; este făcută pentru a trăi în doi, într-o relație care are un dublu avantaj: îi dăruiește descendenți și îi permite să-și trăiască viața împreună cu perechea sa. Pentru Hierocles, ca și pentru Musonius, natura nu se mulțumește să ofere un loc căsătoriei; ea îl îndeamnă la aceasta pe fiecare individ printr-o înclinație primordială; îl îndeamnă spre ea pe omul de rând, ca și pe înțelept. Natura și rațiunea coincid în impulsul care îndemnă la căsătorie. Mai mult, trebuie să reținem că Hierocles nu pune în opoziție, ca și cum ar fi două posibilități incompatibile, caracterul syndiastic al ființei umane, care o face să trăiască în cuplu, și caracterul „synagelastic” care o face să trăiască în turmă. Oamenii sunt făcuți să trăiască în doi, dar și în grupuri. Omul este conjugal și social în același timp: relația duală și cea plurală sunt legate una de alta. Hierocles explică faptul în felul următor: o cetate este făcută din case care constituie elementele ei; dar în

222 Hierocles, în Stobaios, Florilège, 22.

223 Aristotel, *Politique*, 1,2, 1252 a. Folosește cuvântul și când se referă la relația dintre soț și soție în *Etica nicomahică*, VIII, 12.

fiecare casă există cuplul care constituie originea și împlinirea totodată a casei: astfel încât o casă nu e împlinită decât dacă este organizată în jurul unui cuplu. Aflăm, așadar, dualitatea conjugală pe parcursul întregii existențe umane și în toate aspectele sale: în constituirea originară lăsată de natură; în îndatoririle impuse omului ca ființă rațională; în forma de viață socială ce-l leagă de comunitatea umană din care face parte. În calitate de animal, de ființă rațională și de individ legat prin rațiunea sa de genul uman, omul este, în toate felurile, o ființă conjugală.

2. *O relație universală.* Mult timp, întrebarea dacă omul trebuie sau nu să se căsătorească fusese, în meditația asupra manierei de a trăi, un obiect de dezbateri. Avantajele și dezavantajele căsătoriei, utilitatea faptului de a avea o soție legitimă și de avea, datorită ei, descendenți onorabili, și, în schimb, grijile și eforturile, de a-ți întreține soția, de a supraveghea copiii, de a face față nevoilor lor, de a înfrunța uneori bolile sau chiar moartea lor – acestea erau teme inepuizabile ale unei dezbateri uneori serioase, alteori ironice, dar reluate fără încetare. Ecourile ei vor răzbate până târziu în Antichitate. Epictet și Clement din Alexandria, autorul *Iubirilor* atribuite lui Pseudo-Lucian, sau Libanios în tratatul *Ei gameteon* vor cerceta aceste argumente, rămase aceleași de-a lungul secolelor. Epicurienii și cinicii erau, în principiu, împotriva căsătoriei. Se pare că, dimpotrivă, stoicii i-au fost favorabili încă de la

început²²⁴. Oricum ar fi, teza că mariajul este convenabil pare să fi devenit comună în stoicism și întru totul caracteristică moralei sale individuale și sociale. Dar ceea ce conferă poziției stoice importanța pentru istoria moralei, este faptul că ea nu se formulează ca o simplă preferință față de căsătorie din motivul avantajelor și în ciuda inconvenientelor sale; pentru Musonius, Epictet sau Hierocles, a te căsători nu ține de conceptul „este mai bine”; ci de acela de datorie. Legătura matrimonială ține de ordinea universală. Acest pînăc ipiu general se întemeiază pe două tipuri de reflecție. Obligația de a te căsători este pentru stoici în primul rînd consecința directă a principiului că mariajul a fost lăsat de natură și că ființa umană este îndemnată spre el de un impuls care*, fiind natural și totodată rațional, este același la toți indivizii. Dar această obligație este și un element din ansamblul îndatoririlor cărora omul nu trebuie să li se sustragă, din momentul în care se recunoaște ca membru al unei comunități și parte a genului uman: căsătoria este una dintre acele îndatoriri prin care viața fiecărui om capătă o valoare în ochii semenilor să-i. Discuția lui Epictet cu un epicurian vădește foarte clar această recunoaștere a căsătoriei ca o datorie universală pentru orice ființă umană care vrea să trăiască conform naturii și ca misiune a individului care dorește să ducă o viață utilă pentru cei din jur și pentru omenire în general. Epicurianul care-l combate pe Epictet în a șaptea convorbire din

224 Cf. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes*, VII, 1,121.

cartea a III-a este o persoană oficială care exercită funcția de „inspector de cetăți”; dar, din fidelitate față de principiile sale filosofice, refuză să se căsătorească. La aceasta, Epictet îi răspunde prin trei argumente. Primul se referă la utilitatea imediată și la imposibilitatea de a face universală renunțarea la căsătorie: dacă toți refuză căsătoria, „ce se va întâmpla mai departe? De unde vor mai proveni noi cetățeni? Cine-i va crește? Cine va supraveghea efebii? Cine se va mai îngriji de școli? Ce educație vor primi?”¹ Al doilea argument se referă la obligațiile sociale cărora niciun bărbat nu trebuie să li se sustragă și din care căsătoria face parte, alături de îndatoririle ce interesează viața politică, religia și familia: „Să-și îndeplinească obligațiile de cetățean, să se căsătorească, să aibă copii, să-i onoreze pe zei, să-și cinstească părinții și să aibă grijă de ei”^{225 226}. Al treilea are legătură cu naturalitatea unui comportament la care rațiunea îi prescrie individului să se supună: „Plăcerea să fie subordonată acestor obligații ca un servitor, ca o slujnică, pentru a ne înflăcăra și a ne mulțumi eu acte conforme naturii” 3., 4

Este evident: principiul căsătoriei este detașat de ocul comparațiilor între avantaj ele și inconvenientele acesteia; el se exprimă ca o exigență de a alege **p** viață ce capătă o formă universală, deoarece este conformă cu natura și utilă tuturor. Mariajul îl leagă pe om de el însuși,

225 Epictet, *Entretiens*, III; 7, 19-20.

226 Ibid., 28. , ,

în calitatea sa de ființă naturală și de membru al genului uman. Epictet îi spune interlocutorului său epicurian, în momentul când își ia rămas bunde la el: dacă nu va face ceea ce a menit Zeus, „vei suferi o suferință morală, un necaz.

— Ce necaz?

— Doar acela de a nu-ți fi făcut datoria. Tu distrugi în tine omul credincios, demn și cumpătat. Nu există necazuri mai mari decât acestea⁴”.

Cu toate acestea, mariajul este asemănător celorlalte comportamente pe care stoicii le clasifică printre *proegoumena*, sau lucrurile preferabile. Pot exista împrejurări când căsătoria nu este obligatorie. Iată ce spune Hierocles: „Este preferabil (*proegoumenon*) să te căsătorești; deci, este pentru noi toți un imperativ, dacă nu este împotriva-i nici **d** împrejurare”^{227 228}. Chiar în acest raport între obligația de a te căsători și conjunctură era evidentă diferența dintre stoici și epicurieni; pentru aceștia din urmă, nimeni nu era obligat să se căsătorească, dacă nu exista vreo împrejurare care să facă dezirabilă această formă de uniune; pentru primii, doar niște împrejurările excepționale puteau suspenda o obligație de la care, în principiu, nu trebuia să se sustragă nimeni.

Printre aceste împrejurări, una a fost multă vreme obiect al dezbaterilor: era alegerea existenței filosofice. Faptul că mariajul filosofului a

²²⁷ Ibid., 36.

²²⁸ Hierocles, în Stobaios, Florilège, 22.

fost, începând cu perioada clasică, o temă de dezbatere poate fi explicat prin mai multe rațiuni: eterogenitatea acestui tip de viață în comparație cu alte forme de existență și incompatibilitatea între obiectivul filosofului (preocuparea pentru propriul său suflet, stăpânirea pasiunilor, căutarea liniștii sufletești) și ceea ce este în mod tradițional descris ca agitația și tulburările vieții de bărbat căsătorit. Pe scurt, părea greu de conciliat stilul caracteristic al vieții filosofice și exigențele căsătoriei, definită mai ales prin obligații. Cu toate acestea, două texte importante demonstrează un mod cu totul diferit nu numai de a rezolva dificultatea, dar și de a defini datele problemei.

Primul în ordine cronologică dintre acești autori este Musonius. El reinterpretează ideea unei incompatibilități practice între viața de bărbat căsătorit și existența filosofică și îi substituie afirmarea unei legături de apartenență esențială între cele două¹. Cine vrea să fie filosof, spune Musonius, trebuie să se căsătorească, deoarece prima dintre funcțiile filosofiei este aceea de a îngădui traiul conform naturii și îndeplinirea tuturor obligațiilor ce decurg din aceasta; el ia drept „maestru și călăuză”²²⁹ ceea ce i se potrivește ființei umane după legile naturii. Dar filosoful are această datorie mai mult decât orice om obișnuit: pentru că rolul filosofului nu este numai de a trăi călăuzit de rațiune; el trebuie să fie pentru toți semenii săi o pildă de viață rațională și un maestru care îi îndrumă pe alții

229 Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, p. 70.

către aceasta. Filosoful n-ar putea fi inferior celor pe care trebuie să-i sfătuiască și să-i îndrume. Dacă s-ar sustrage de la îndatorirea căsătoriei, s-ar dovedi a fi mai prejos de cei care, supunându-se rațiunii și urmând natura, practică viața matrimonială, din preocuparea pentru ei înșiși și pentru ceilalți. Căsătoria, departe de a fi incompatibilă cu filosofia, constituie pentru ea o obligație sporită: față de sine, înseamnă datoria de a da existenței o formă universal valabilă și față de ceilalți înseamnă necesitatea de a le oferi un model de viață.

Am putea fi tentați să opunem acestei analize pe aceea propusă de Epictet atunci când schițează portretul ideal al cinicului, al celui ce-și face o profesiune din a filozofa, care trebuie să fie pedagogul comun, heraldul adevărului, mesagerul lui Zeus pe lângă oameni, care urcă pe scenă pentru a-i interpela și a le reproșa modul de viață. Acela n-ar trebui să aibă „nici veșminte, nici adăpost, nici cămin”, „nici sclav, nici patrie”, nici vreo avere”, El nu are „nici soție, nici copii, ci doar pământul, cerul și o singură manta veche” 2. Epictet alcătuiește un tablou familiar al căsătoriei și al neajunsurilor presupuse de ea. Este continuarea, în verva sa banală, a ceea ce se spusese de atâta timp despre „necazurile menajului”.

care tulbură sufletul și abat gândirea; când, căsătorit, ești silit la „obligații private”; să încălzești apa din cratiță, să duci copiii la școală, să-i faci servicii socrului, să-i aduci nevastei lână,

ulei, un pat amărât și o farfurie¹. La prima vedere, nu este vorba decât de lungă listă a obligațiilor celor stânjenesc pe filosof și îl împiedică să se ocupe de sine. Dar motivul pentru care cinicul ideal trebuie, după părerea lui Epictet, să renunțe la căsătorie, nu este dorința de a-și păstra atenția doar pentru sine; dimpotrivă, el are misiunea de a se ocupa de oameni, de a veghea asupra lor; pentru ca, întocmai ca un medic, „el trebuie să-și facă vizitele” și „să ia pulsul tuturor”^{230 231}; absorbit de îndatoririle unei case (chiar și de aceea săracă, cum o descrie Epictet, sau tocmai de aceea), el n-ar mai avea răgazul să-și îndeplinească o misiune care are drept țință întreaga omenire. Renunțarea sa la orice legătură personală nu este decât urmarea legăturilor stabilite de el, ca filosof, cu omenirea; nu are familie pentru că aceasta este constituită din toți oamenii; nu are copii, pentru că, într-un fel, el a zămislit toți bărbații și toate femeile. Trebuie deci să fie bine înțeles că misiunea sa în cadrul familiei universale îl abate pe cinic de la întemeierea unei familii.

Epictet nu se mulțumește cu atât; el fixează o limită acestei incompatibilități: cea a situației prezente, pe care o numește actuala „catastază” a lumii. Dacă, într-adevăr, spune el, am trăi într-o cetate de înțelepți, n-ar mai fi nevoie de acești oameni trimiși de zei ce, renunțând la tot, se ridică pentru a-i trezi pe ceilalți la adevăr. Toți ar

²³⁰ Ibid., 70-71.

²³¹ Ibid., 73.

fi filosofi: cinicul ar fi inutil și aspra Sa profesiune de asemenea. Pe de altă parte, într-o asemenea situație ideală, căsătoria n-ar mai ridica aceleași probleme ca în zilele noastre, în forma actuală a omenirii; fiecare filosof ar putea să afle în soție, în socru, în copiii lui, niște persoane identice cu el și educate la fel ca el²³². Relația conjugală l-ar aduce pe înțelept în prezența unui alt el însuși. Așadar, refuzul căsătoriei de către filosoful militant nu înseamnă o condamnare de esență, ci ține doar de o necesitate circumstanțială; celibatul filosofului ar trebui să dispară dacă toți oamenii ar fi în stare să ducă o viață conformă cu natura lor esențială.

3. *O relație aparte*. Este evident că nu filosofii epocii imperiale au descoperit dimensiunea afectivă a relației conjugale; așa cum nu au dat la o parte componentele de utilitate din viața individuală, familială sau civică. Ei însă au dat o formă și niște trăsături specifice acestui raport și modului în care el stabilește o legătură între soți.

Aristotel acorda multă însemnătate și forță relației dintre soți. Dar, când analiza legăturile care-i leagă pe oameni, pare a privilegia legăturile de sânge: niciuna, după părerea sa, nu era mai puternică decât cea a părinților cu copiii în care recunoșteau o parte a lor înșile¹. Ierarhia pe care o avansează Musonius în tratatul despre *Căsătoria ca obstacol în fața filosofiei* este diferită. Între toate formele de comunitate ce se pot stabili între oameni, Musonius o situează pe cea a căsătoriei drept cea mai înaltă, cea mai importantă și cea

232 Ibid., 67-68.

mai venerabilă (*presbutate*). Prin forța sa, ea o întrece pe aceea care unește doi prieteni, doi frați sau un copil cu părinții săi. Ea întrece chiar – aici este punctul decisiv-legătura părinților cu copiii lor. Niciun părinte, tată sau mamă, nu poate simți mai multă afecțiune față de copilul său, decât față de soțul sau soția sa; citează exemplul lui Admetus: cine a acceptat să moară pentru el? Nu bătrânii săi părinți, pl, soția sa Alcesta, cu toate că era tânără^{233 234}.

Concepută astfel, ca relație fundamentală, mai strânsă decât oricare alta, legătura conjugală servește la definirea unui întreg mod de existență. Viața matrimonială fusese caracterizată printr-o repartizare a obligațiilor și a comportamentelor în forma complementarității; bărbatul trebuia să facă ce nu putea face femeia, iar ea avea ca sarcini ceea ce nu era de competența soțului său; faptul **p** aveau aceeași țință (*prosperitatea gospodăriei*) conferea unitate acestor activități și moduri de viață prin definiție diferite. Adaptarea rolurilor specifice nu dispare din preceptele de viață adresate oamenilor căsătoriți: Hierocles se referă, în *Economicul* său, la reguli identice cu cele din scrierile lui Xenofon. Dar dincolo de această repartizare a comportamentelor referitoare la casă, bunuri și avere, este evidentă afirmarea imperativul unei vieți împărtășite și al unei existențe comune. Arta de a fi căsătorit nu este pentru soți doar o manieră rațională de a acționa

233 Aristotel, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12.

234 Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, p. 74-75.

fiecare în vederea unui scop pe care îl acceptă și în care se întâlnesc cei doi parteneri; este un mod de a trăi în pereche ca o singură ființă; căsătoria presupune un anumit stil de comportament în care soții trăiesc viața în doi și în care, împreună, alcătuiesc o existență comună.

Acest stil de existență se distinge în primul rând printr-o anumită artă de a fi împreună. Pentru a-și vedea de afaceri, bărbatul trebuie să plece în afara casei, în timp ce femeia rămâne acasă. Dar soții care se înțeleg și se iubesc vor dori tot timpul fie împreună din nou și să stea despărțiți cât mai puțin timp posibil. Prezența celuilalt, intimitatea, viața unul lângă altul sunt înfățișate nu ca niște simple îndatoriri, ci ca o aspirație specifică legăturii ce-i unește pe soți. Fiecare dintre ei poate foarte bine să-și aibă rolul său, dar nu se pot lipsi unul de altul. Musonius subliniază nevoia pe care o simt soții, într-o căsătorie reușită, de a fi împreună. Din dificultatea celor doi de a fi separați, Musonius face chiar criteriul prieteniei lor deosebite: nicio absență, spune el, nu este mai greu de îndurat pentru soție decât cea a soțului și invers; nicio prezență nu are o forță mai mare dea alina suferința, de a aduce bucurie și dea lecuia mâhnirea²³⁵ ²³⁶. Prezența celuilalt este centrul vieții conjugale. Să ne amintim cum îi descrie Pliniu soției sale absente nopțile și zilele petrecute în căutarea ei din încăpere în încăpere,

235 Hierocles, în Stobaiôs, Florilège, 21.

236 Musonius Rutlis, Reliquiae, XIV, p. 73-74.

străduindu-se să-și amintească chipul ei ca să-i fie măcar în închipuire aproape²³⁷.

Arta de a fi împreună înseamnă și arta de a vorbi. Desigur, *Economicul* lui Xenofon descria un anumit model de schimburi între soți: soțul trebuia, în special, să conducă, să dea sfaturi și lecții, să-și dirijeze, în ultima instanță, soția în activitatea ei de stăpână a casei; iar soția trebuia să se întrebe ce nu știe și să dea socoteală de ce reușise să facă. Textele mai târzii sugerează un alt fel de dialog conjugal, cu alte scopuri. Fiecare soț, așa cum spune Hierocles, trebuia să-i povestească celuilalt ce-a făcut; femeia îi va spune soțului ce se întâmplă în casă, dar va trebui să se intereseze și de ceea ce se petrece în afară^{238 239}. Lui Pliniu îi place faptul că soția sa Calpurnia este la curent cu activitatea sa publică* se bucură de succesele sale și îl încurajează – ceea ce era de multă vreme o tradiție în marile familii romane. El o face direct părtașă la munca sa și, în schimb, gustul ei pentru literatură este inspirat de tandrețea față de soț. El face din ea martorul și judecătorul lucrărilor sale literare: ea îi citește operele, îi ascultă discursurile și primește cu plăcere aprecierile. Astfel, după cum spera Pliniu, afecțiunea reciprocă, *concordia* „va fi veșnică și din zi în zi mai puternică².

De aici, ideea că viața conjugală trebuie să fie și o artă a constituirii unei noi unități în doi. Ne

237 Pliniți, Lettres, VII, 5.

238* Hierocles, în Stobaios, Florilège, 24,

239 Pliniu, Lettres, IV, 19.

amintim cum distingea Xenofon calitățile diferite cu care natura a înzestrat bărbatul și femeia pentru ca ei să-și poată exercita responsabilitățile specifice în casă; sau cum acorda Aristotel bărbatului posibilitatea de a duce la perfecțiune virtuțile care sunt întotdeauna inferioare rămân la femeie și îi justifică subordonarea. În schimb, stoicii acordau ambelor sexe, dacă nu calități identice, cel puțin o capacitate egală de virtute. O căsătorie reușită, după părerea lui Musonius, se întemeiază pe *homonoia*; prin aceasta nu trebuie să înțelegem numai o similitudine de gândire între doi parteneri; este vorba, mai curând, de o identitate în modul de a fi rațional, în atitudinea morală și în virtute. Cuplul trebuie să constituie în cadrul căsătoriei o adevărată unitate etică. Musonius descrie această unitate ca fiind precum rezultatul potrivirii a doua fragmente din scheletul unei construcții] amândouă trebuie să fie perfect drepte pentru a constitui un ansamblu solid¹. Pentru a caracteriza unitatea substanțială pe care trebuie s-o formeze cuplul, face apel la o altă metaforă mult mai persuasivă decât cea a pieselor potrivite una cu alta. Este fuziunea integrală, *di holon krasis*, conform unei noțiuni împrumutate din fizica stoicilor.

Tratatul lui Antipater recursese deja la acest model pentru a opune afecțiunii conjugale alte forme de prietenie^{240 241}. Acestea din urmă erau descrise ca niște combinații în care elementele

240 Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII B, pp. 69-70.

241 Antipater, în Stobaios, *Florilège*, 25.

rămân independente unele de altele ca și grăunțele amestecate care pot fi din nou separate: termenul *mixis* desemnează acest tip de amestec prin suprapunere. În schimb, căsătoria trebuia să fie ceva din categoria contopirii totale, așa cum se poate vedea când apa și vinul formează prin amestec un nou lichid. Noțiunea de „*krasis*” matrimonial este întâlnită în al treizeci și patru-lea dintre *Preceptele conjugale* ale lui Plutarh: aici este folosită pentru a distinge trei tipuri de căsătorii și pentru a le ierarhiza. Există căsătoriile încheiate doar pentru plăcerile patului: ele aparțin categoriei în care elementele separate sunt suprapuse, fiecare păstrându-și individualitatea. Există căsătorii încheiate din interes; sunt asemănătoare acelor combinații în care elementele formează o unitate nouă și solidă, dar pot fi oricând separate unele de altele: precum aceea constituită din piesele unei șarpante. Cât despre contopirea totală, *krasis*, ea asigură formarea unei noi unități pe care nimic nu o poate dizolva, o însușire care nu poate apărea decât în căsătoriile din dragoste²⁴².

Dacă luăm doar aceste texte, ele nu pot reprezenta singure imaginea a ceea ce a fost practica mariajului în primele secole ale erei noastre; nu pot nici măcar să rezume dezbaterile cărora le-au fost prilejul. Trebuie înțelese prin ceea ce au avut în ele parțial și propriu anumitor doctrine, și fără îndoială specific pentru câteva

242 Plutarh, *Préceptes conjugata*, 34 (142 e-143 a). în preceptul 20 (140 e-141

medii destul de restrânse. Dar este evidentă, deși numai prin fragmente, schița unui „model puternic²⁴³ de existență conjugală. În acest model, raportul cu celălalt, care apare ca lucrul cel mai important, nu este nici relația de sânge, nici prietenia, ci relația între un bărbat și o femeie când ea se organizează în forma instituțională a căsătoriei și în viața în comun suprapusă pe această formă. Sistemul familial sau rețeaua de prietenii și-au păstrat, în mod cert, o mare parte din importanța lor socială; dar, în arta existenței, ele își pierd din valoare prin raportare la legătura care unește două persoane de sex diferit. Un privilegiu natural, ontologic și totodată etic îi este acordat acestei relații duale și heterosexuale, în defavoarea tuturor celorlalte, în aceste condiții putem înțelege ceea ce a fost, fără îndoială, una dintre trăsăturile cele mai deosebite ale artei de a fi căsătorit; faptul că preocuparea față de sine. Și preocuparea pentru viața în doi au putut fi strâns asociate. Dacă relația cu o femeie care reprezintă „femeia”, „soția” este esențială pentru existență, dacă ființa umană este un animal conjugal a cărui natură se împlinește în practicarea vieții în doi, n-ar putea exista o incompatibilitate primordială între raportul stabilit cu sine și relația cu celălalt. Arta conjugalității face parte integrantă din cultivarea sinelui.

Nu este suficient ca omul preocupat de sine să se căsătorească; el trebuie și să dea vieții sale

243a) o căsătorie reușită e comparată Cu o sfoară întărită prin împletirea firelor.

conjugale o formă gândită și un știi particular. Acest stil, cu moderația pe care o necesită, nu este definit doar prin stăpânirea de sine și prin principiul că trebuie să te poți conduce pe tine însuși pentru a-i putea conduce pe alții; el se definește și prin elaborarea unei anumite forme de reciprocitate; în legătura conjugală care marchează atât de puternic existența fiecăruia, soțul, ca partener privilegiat, trebuie să fie tratat ca o ființă identică cu tine și ca un element cu ajutorul căruia se formează o unitate substanțială. Astfel este paradoxul acestei tematici a căsătoriei în cultivarea sinelui, așa cum a fost dezvoltat de o întreagă filosofie: femeia-soție este valorizată aici drept celălalt prin excelență; dar soțul o recunoaște și ca fiind una cu el. În comparație cu formele tradiționale ale relațiilor matrimoniale, schimbarea era remarcabilă.

Problema monopolului

Ne-am putea aștepta ca tratatele privind viața matrimonială să acorde un rol important regimului relațiilor sexuale care trebuie să se stabilească între soți. Dar, de fapt, locul care li s-a rezervat este relativ limitat: ca și cum obiectivarea relației conjugale precedase, și încă de departe, obiectivarea raporturilor sexuale ce se desfășoară în interiorul ei; ca și cum orice aplicare care s-ar cuveni adusă vieții în doi ar lăsa încă în penumbră problema sexului conjugal.

Este o discreție, fără îndoială, tradițională. Platon, în momentul când, totuși, va defini legile în acest domeniu - determinând măsurile de

precauție care trebuie luate pentru a se avea copii frumoși, recomandând starea fizică și morală a viitorilor părinți și instituind chiar posturi de inspectoare care trebuiau să se amestece în viața tinerelor cupluri – subliniază că ar putea apărea dificultăți în acceptarea unei legislații care s-ar ocupa de aceste lucruri²⁴⁴. Acestei discreții grecești i se va opune atenta meticulozitate a pastoralei creștine, începând din Evul Mediu; aceasta va pretinde să reglementeze totul: poziții, frecvență, gesturi, starea de spirit a fiecăruia, cunoașterea prin intențiile celuilalt, semnele dorinței pe de o parte, semnele acceptării pe de alta etc. Morala elenistică și cea romană spun prea puțin despre aceste lucruri.

Cu toate acestea, în unele texte sunt exprimate mai multe principii importante cu privire la raporturile dintre practicarea plăcerilor și viața conjugală.

Am văzut că, prin tradiție, legătura dintre actul sexual și căsătorie se stabilea plecând de la necesitatea de a avea urmași și în funcție de aceasta. Țelul procreației se număra printre motivele căsătoriei; el făcea necesare raporturile sexuale în căsătorie, iar absența sa putea dizolva uniunea conjugală; cuplurilor li se dădeau anumite sfaturi despre modul cum trebuia săvârșit actul conjugal (momentul ales și regimul pregătitor), pentru ca ei să țină seama de cele mai bune condiții posibile pentru procreație. Și pentru a se evita inconvenientele provocate de urmașii

244 Cf. Practicarea plăcerilor, cap. III; Platon, Lois, VI, 779 e-780 a.

nelegitimi erau blamate legăturile extra-matrimoniale (nu numai în cazul femeilor, ci și în cazul bărbaților). Să spunem, schematic, că în textele clasice sinteza legăturii matrimoniale și a raportului sexual era admisă din rațiunea majoră a procreației și că – pentru bărbați, cel puțin – nici natura actelor sexuale, nici esența căsătoriei nu cereau ca plăcerea să existe numai în interiorul acesteia. În afară de problema nașterilor nelegitime și ținând cont de exigența etică a stăpânirii de sine, nu exista nicio rațiune să i se pretindă unui bărbat, chiar căsătorit, să-și limiteze toate plăcerile sale sexuale la relațiile cu soția sale și numai la acestea.

Or, în morala căsătoriei riguroase, formulată în scrierile din primele secole ale erei noastre, este ușor de constatat ceea ce s-ar putea numi o „conjugalizare” a raporturilor sexuale – o conjugâlizare directă și în același timp reciprocă* Directă: natura raportului sexual trebuie să excludă recurgerea la el în afara căsătoriei. Reciprocă, deoarece natura căsătoriei și a legăturii formate între soți trebuie să excludă plăcerile sexuale aflate în altă parte. Starea de căsătorie și activitatea sexuală trebuie deci să coincidă în mod natural, și aceasta cu depline drepturi, nu numai în vederea obținerii urmașilor legitimi. Aceasta coincidență – sau mai curând mișcarea care tinde să le facă să coincidă, nu în absența unui număr de decalaje și limite posibilese manifestă în elaborarea a doua principii: pe de o parte, în funcție de ceea ce este,

plăcerea sexuală n-ar putea fi admisă în afara căsătoriei, ceea ce implică, practic, a nu fi tolerată unui individ necăsătorit; pe de altă parte, conjugalitatea leagă în așa fel, încât soția riscă să fie prejudiciată nu numai prin pierderea statutului său, dar și prin faptul că soțul ar putea afla plăcere în legăturile cu alte femei.

1. Fără îndoială, întâlnim rar principiul că orice raport sexual e de blamat dacă nu-și găsește locul în interiorul căsătoriei care îl face legitim. Sub rezerva că trebuie să păstreze o măsură și să respecte obiceiurile, legile și drepturile altora, un bărbat necăsătorit își poate satisface plăcerile cum dorește; ar fi și foarte dificil, chiar într-o morală austeră, să i se impună abstinența totală atâta vreme cât n-a încheiat o căsătorie. Doar datorită unei mari virtuți personale fiul Marciei, spune Seneca, a respins avansurile femeilor care râvneau la el, mergând până la a roși ca din pricina unui păcat (*quassi peccasset*) pentru că le plăcuse¹. Se poate remarca faptul că Dion din Prusa se dovedește foarte sever referitor la prostituție și la felul cum este organizată; mai întâi, pentru că vede în ea o formă „lipsită de iubire a iubirii” și un soi de împreunare străină Afroditei; în al doilea rând, pentru că victimele ei sunt ființe umane care nu au niciun fel de plăcere și nu consimt; cu toate acestea, deși ar fi vrut ea o cetate cu adevărat bine condusă să desființeze aceste instituții, nu are intenția de a le eradica

imediat și de a elimina un rău atât de înveterat²⁴⁵
²⁴⁶. Marc Aureliu se feliicită pentru propria sa
sobrietate în materie de plăcere sexuală: el și-a
„protejat floarea tinereții”, n-a făcut „prematur act
de virilitate”, ba chiar „a depășit timpul”; aceste
formulări arată limpede: cheia virtuții nu rezidă în
faptul că și-a rezervat plăcerile doar pentru
căsătorie, ci că a știut să se stăpânească și să
aștepte, mai mult decât de obicei, momentul
potrivit pentru a gusta din plăcerile sexului²⁴⁷.
Epictet amintește și el că este ideal ca raporturile
sexuale să nu aibă loc înainte de căsătorie; dar
acesta este un sfat pe care îl dă celorlalți, un sfat
de urmat dacă este posibil; dar nimeni nu trebuie
facă dintr-o astfel de castitate un precept arogant:
„În ce privește plăcerile iubirii, trebuie pe cât se
poate, să te păstrezi pur până la căsătorie; dacă
totuși te dedai lor, fa doar ce este îngăduit. Nu-i
stânjeni pe cei ce le practică, nu le da lecții; nu
spune peste tot în gura mare că tu nu intri în
această categorie^{4.1}. Extrema sa rezervă privind
raportul sexual Epictet nu o justifică prin forma
căsătoriei, drepturile și îndatoririle fixate de ea și
obligațiile față de soție; ci ca pe o datorie față de
sine, deoarece fiecare ființă este o frântură de
divinitate, deoarece trebuie cinstit cum se cuvine
acest principiu care locuiește vremelnic în trup și
care trebuie respectat toată viața. Faptul de a-ți
aminti permanent ceea ce ești, mai mult decât

245S eneca, Consolation à Marcia, 24.

246 Dion din Prusa, Discours, VII

247 Marc Aureliu, Pensées, I, 17.

conștientizarea legăturilor cu aproapele, servește drept principiu permanent al austerității: „Nu vrei să-ți amintești, când mănânci, cine ești, tu cel care mănânci și te hrănești? în raporturile tale sexuale, cine ești, tu cel ce practici aceste raporturi? în viața ta socială, în exercițiile tale fizice, în convorbirile tale, oare nu știi că peste tot există un zeu pe care-l hrănești, un zeu pentru care îți întărești trupul cu exerciții?... Iar în fața lui Zeus însuși prezent în tine, cel ce vede și aude totul, nu roșești de a le gândi și de a le îndeplini, omule inconștient de propria ta natură, obiect al mâniei divine”^{248 249}.

În schimb, se pare că Musonius Rufus este adeptul unei conjur galizări integrală a activității sexuale, din moment ce condamnă orice relație sexuală din momentul în care nu se desfășoară în cadrul căsniciei și în vederea obiectivelor sale specifice. Fragmentul din tratatul despre *aphrodisia* păstrat în opera lui Stobaios începe cu o critică obișnuită a vieții de desfrâu: o viață care, incapabilă să exercite stăpânirea de sine, se lasă purtată de căutarea nesfârșită a plăcerilor rare și a „relațiilor rușinoase”. Or, acestei banale condamnări, Musonius îi alătură, ca pe o prescripție pozitivă, o definiție a ceea ce ar trebui considerat ca *aphrodisia dikaia*, plăceri legitime: sunt cele săvârșite de parteneri împreună, în căsnicie și pentru nașterea copiilor (*ta en gamoi kai epigenesei paidôn sunteloumena*). În acest caz,

248' Epictet, Manuel, XXXIII, 8.

249 Epictet, Entretiens, III, 8 (12-14).

Musonius precizează două ipoteze ce pot apare: fie relațiile extraconjugale sunt căutate în adulter (*moicheia*), și sunt cu totul împotriva legii (*paranomdtatai*); fie se obțin fără să se recurgă la adulter; dar, din moment ce sunt „private de ceea ce le face conforme cu legea” sunt în sine rușinoase și își au originea în desfrâul. Căsnicia este pentru activitatea sexuală condiția exercitării salé legitime.

Între vechea tema conform căreia căutarea prea intensă a plăcerii vine în contradicție cu necesara stăpânire de sine și principiul că nu poate exista plăcere legitimă decât în interiorul instituției matrimoniale, este o distanță importantă pe care Musonius Rufius o anulează. El trage de aici o concluzie care s-a impus, chiar dacă le-a putut părea paradoxală contemporanilor să-i El însuși o prezintă, de altfel, referindu-se la o obiecție posibilă: ar trebui considerată de condamnat o relație sexuală între două persoane libere, care nu sunt legate prin obligațiile căsătoriei de alte persoane? „Un bărbat care are o relație eu o curtezană sau cu o femeie necăsătorită nu atacă nici uh drept și nu fură nimănui speranța unor descendenți”. Dar chiar și în aceste condiții se comite o greșală – așa cum se poate face d nedreptate fără a aduce prejudicii nimănui din jur: indivizii se murdăresc și „întocmai ca porcii, obțin plăcerea din propria lor mizerie”²⁵⁰ ²⁵¹. Printre implicațiile acestei

250 Musonius Rufus, Reliquiae, XII, p. 63-64.

251 Ibid.

concepții despre raporturile esențiale dintre căsătorie și activitatea sexuală, trebuie situat și refuzul pe care Musonius îl opune contracepției. Aceste practici, spune el într-un text consacrat întrebării dacă toți copiii trebuie crescuți, se opun legilor cetăților ce urmăresc menținerea populației lor; ele sunt dăunătoare și indivizilor, fiindcă este atât de util să ai urmași; în același timp aduc prejudicii și ordinii universale menite de zei: „Cum am putea să nu păcătuim fața de zeii noștri ancestrali și față de Jupiter, protectorul familiei, atunci când facem asemenea lucruri? Căci, exact așa cum cel care tratează rău un oaspete păcătuiește împotriva lui Zeus, protectorul drepturilor ospetiei, așa cum cel care face o nedreptate unui prieten păcătuiește împotriva lui Zeus, zeul prieteniei, tot astfel cel ce acționează împotriva urmașilor săi, păcătuiește față de zeii ancestrali și față de Zeus, protectorul familiei*11.

Am putea fi tentați să recunoaștem aici anticiparea ideii creștine că plăcerea sexuală este în sine o întinare pe care ar putea-o face acceptabilă numai forma legitimă a căsătoriei, cu virtualitatea procreației. Este adevărat că acest pasaj din Musonius a fost folosit de Clement din Alexandria în a doua carte din *Pedagogul*². Totuși, dacă Musonius – precum majoritatea moralistilor antici, cu excepția cinicilor – este convins că practicarea publică a acestui gen de relații e rușinoasă, ar însemna în mod sigur o denaturare a doctrinei sale să-i atribuim ideea că plăcerea

sexuală este un rău, iar căsătoria a fost instituită pentru a-l reabilita și a reglementa, într-un cadru strict, uzajul sau necesar. Dacă Musonius estimează ca rușinos orice raport sexual în afara căsătoriei, acesta nu înseamnă că mariajul i-a fost impus relației sexuale pentru a-i anula caracterul intrinsec de vinovăție; deoarece pentru ființa umană, rațională și socială, faptul de a se înscrie în relația matrimonială pentru a produce în cadrul ei o descendență legitimă este în natura însăși a actului sexual. Act sexual, legătură conjugală, progenerare, familie, cetate și, dincolo de ea, comunitate umană, toate aceste constituie o serie ale cărei elemente sunt legate și în care existența omului își află forma sa rațională. A îndepărta din ea plăcerile, detașându-le de relația conjugală pentru a le propune alte scopuri, ar însemna într-adevăr să mutilezi ceea ce constituie esențialul ființei umane. Murdărirea nu rezidă în actul sexual, ci în „desfrâul” care l-ar disocia de mariaj, unde își află forma naturală și scopul rațional. Din această perspectivă, căsătoria constituie pentru ființa umană singurul cadru legitim al împreunării sexuale și al practicării celor legate de *aphrodisia*.

2. Plecând de la această apartenență fundamentală a relațiilor și a plăcerilor sexuale la conjugalitatea legitimă, se poate înțelege noua problematizare a adulterului și începuturile unei exigențe a dublei fidelități sexuale.

Se știe că adulterul era condamnat juridic și blamat din punct de vedere moral ca o nedreptate făcută de un bărbat altuia prin îndepărtarea de la

el a soției sale. Important era, așadar, într-un adulter, doar faptul că femeia era măritată; faptul că bărbatul respectiv ar fi putut fi căsătorit nu era semnificativ; înșelătoria și daunele erau între cei doi bărbați – cel care pusese stăpânire pe femeie și cel care avea drepturi legitime asupra ei¹. Această definiție a adulterului doar prin prejudicierea dreptului soțului era destul de răspândită, astfel încât o regăsim chiar și într-o morală atât de exigentă precum cea a lui Epictet^{252 253}. În mijlocul unei convorbiri pe tema „fința umană e născută pentru fidelitate” (*pistis*), apare un bărbat – un om de litere (*philologos*) –, surprins în flagrant delict de adulter și care se declară partizan al doctrinei lui Archedamos care spunea că femeile ar trebui să fie un bun comun al tuturor bărbaților. Reproșurile pe care i le adresează Epictet acestuia sunt îndreptate în două direcții. În primul rând, prin practicarea adulterului, bărbatul a încălcat „principiul fidelității pentru care ne-am născut”; dar această „fidelitate” însă, nu este localizată de Epictet în cadrul instituției matrimoniale mai mult, nici măcar nu citează legătură conjugală ca fiind una dintre formele sale esențiale; el o caracterizează prin legăturile care unesc un om cu vecinii, cu prietenii, cu cetatea; ceea ce, pentru Epictet, transformă adulterul într-o greșală este ruptura produsă de acesta în țesătura de relații interumane, unde fiecare trebuie nu numai să-i

252 Cf. Practicarea plăcerilor, cap. III.

253 Epictet, Entretiens, II, 4, 2-3.

respecte pe ceilalți, dar să se recunoască și pe sine: „Dacă, respingând fidelitatea pentru care suntem născuți, întindem capcane nevastei vecinului nostru, ce facem noi, de fapt? Nimic altceva, nu-i așa, decât să distrugem și să suprimăm. Pe cine? Pe omul fidel, demn și religios. Doar atât? Oare nu suprimăm și relațiile de bună vecinătate? Dar prietenia, dar cetatea, nu le suprimăm și pe ele?”²⁵⁴. Adulterul îi aduce prejudicii bărbatului necredincios, dar și celorlalți bărbați, în calitate de ființe umane.

Totuși, în ciuda acestei caracteristici tradiționale a adulterului și pe lângă ea, aflăm, în unele meditații asupra vieții conjugale, exigențe mult mai riguroase, într-un dublu sens: pe de o parte, tind să pună în acțiune din ce în ce mai mult un principiu al simetriei între bărbat și femeie și, pe de altă parte, justifică respectul datorat legăturii personale care-i unește pe soți. Referitor la aceste „adevăruri salutare”, cunoscute ca principii generale dar care, pentru că nu au fost asimilate îndeajuns, nu sunt capabile să influențeze realmente conduita, Seneca amintește ansamblul îndatoririlor prietenești și pe cele ale unei fidelități conjugale riguros simetrice: „Știi că trebuie să respecti cu religiozitate obligațiile de prietenie, dar nu faci nimic pentru asta. Știi că este necinstit acela care îi cere soției castitate, dar le seduce pe soțiile altora; știi că, așa cum ei i se interzice să aibă un iubit, și ție îți este interzis să ai o amantă” 1.

254 Ibid., II, 4, 2-3.

La Musonius este tratat mai în detaliu principiul fidelității conjugale simetrice^{255 256}. Raționamentul își află locul într-un lung pasaj din tratatul *Despre aphrodisia*, unde se demonstrează că doar căsătoria poate constitui legătura naturală legitimă pentru relațiile sexuale. El aduce în discuție ceea ce-am putea numi „problema slujitoarei”. Sclava era în acea epocă atât de mult recunoscută ca obiect sexual aparținând gospodăriei încât părea imposibil să i se interzică unui bărbat căsătorit folosirea, acesteia pentru plăceri. Totuși, Musonius chiar asta face, și, notează el, este valabilă interdicția chiar dacă sclava nu este căsătorită (ceea ce ne dă de înțeles că un cuplu de sclavi într-o casă avea dreptul la un oarecare respect). Pentru a-și argumenta interdicția, Musonius subliniază un principiu de simetrie, sau mai curând un joc relativ complex între o simetrie în ordinea de drept și o superioritate în ordinea îndatoririlor. Pe de o parte, cum poate fi acceptabil ca soțul să aibă raporturi cu o slujitoare, dacă soției nu i se recunoaște dreptul de face același lucru cu un servitor? Dreptul contestat unei părți nu poate fi acordat celeilalte. Deși Musonius estimează ca fiind legitim și natural ca bărbatul, în familie, să aibă mai multe drepturi decât femeia, pretinde o simetrie exactă în ceea ce privește relațiile și plăcerile sexuale. Dar, pe de altă parte, această simetrie a drepturilor se completează prin

255 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 94, 26.

256 Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, p. 66.

necesitatea de a se accentua, în ordinea stăpânirii morale, superioritatea bărbatului. Dacă într-adevăr i-ar fi permis soțului să facă împreună cu o servitoare ceea ce i se interzicea soției cu un sclav, aceasta ar fi însemnat să se presupună că femeia este mai capabilă decât bărbatul să se abțină și să-și stăpânească dorințele; cea care în casă este condusă ar apărea astfel ca fiind mai puternică decât cel care o conduce. Pentru ca bărbatul să fie într-adevăr cel care conduce, trebuie să renunțe să facă ceea ce i se interzice femeii. În această arta stoică a mariajului, pentru care Musonius propune un model atât de strict, este pretinsă o formă de fidelitate: ea îi obligă în egală măsură pe bărbat și pe femeie; nu se mulțumește să interzică tot ce-ar putea compromite dreptul altor bărbați; nu se mulțumește nici măcar să apere femeia de amenințările ce i-ar prejudicia statutul privilegiat de stăpână a casei și de mamă; ea face să apară legătura conjugală ca un sistem care echilibrează exact obligațiile în practicarea plăcerilor.

Gonjugalizarea integrală a practicii sexuale concepută de Musonius și principiul unui monopol strict al *aphrodisia* rezervat căsătoriei sunt, fără îndoială, excepții în raport cu gândirea vremii sale: ne aflăm în punctul în care arta vieții conjugale pare a se structura în jurul principiului formal al unei legi de dublă interdicție. Dar la autorii care se feresc a exprima reguli atât de rigide, se poate vedea conturându-se o exigență de fidelitate care face apel la modalități de

conduită și la maniere de a proceda ceva mai deosebite. Acești autori nu afirmă o prohibiție explicită, ci grija de a menține legătura conjugală cu tot ce comportă ea ca relație individuală, atașament, afecțiune și respect între soți. Această fidelitate se definește nu atât printr-o lege, cât printr-un stil de relație cu soția, printr-o manieră de a fi și de a se purta față de ea. Renunțarea soțului, pe cât de mult posibil, la relațiile extraconjugale trebuia să țină de urmărirea delicateții în aceste raporturi; ea trebuia să fie efectul unei conduite în același timp pricepute și afectuoase; iar femeii trebuie să i se pretindă în același timp o oarecare subtilitate a toleranței, prin faptul că este obligată la concesii și că ar fi imprudent să nu observe nimic.

Există un text latin dintr-o perioadă destul de târzie, multă vreme considerat drept o traducere a *Economicului* lui Pseudo-Aristotel, care alătură unei perspective tradiționale referitoare la demnitatea soției o serie de sfaturi care îndeamnă la prudență și toleranță. Pe de o parte, autorul îi recomandă soțului cea mai mare grijă posibilă față de cea care va deveni mama copiilor să-i și, de asemenea, îl sfătuiește să nu-și lipsească soția de onorurile ce i se cuvine¹. Dar, totodată, le cere ambilor soți să se împiedice unul pe celălalt să comită ceva urât sau necinstit; pe bărbat îl sfătuiește să „nu se apropie de soția lui decât cu cinste, cu multă reținere și respect” (*cum honestate, et cum multă modestia et timore*); vrea ca el să nu fie „nici neglijent, nici sever” (*nec*

neglegens necseverus): „asemenea atitudini caracterizează relațiile dintre o curtezană și iubitul ei”; față de soție, bărbatul trebuie să arate, dimpotrivă, atenție, dar și reținere, la care ea va răspunde cu pudoare și delicatețe, demonstrând „în părți egale” afecțiune și temere^{257 258}. Și, arătând clar valoarea acestei fidelități, autorul textului îi dă în mod limpede de înțeles femeii că, față de greșelile soțului ei, va trebui să aibă o atitudine conciliantă; „să uite greșelile pe care soțul ei, în tulburarea sa sufletească, le-a putut comite față de ea”. (*și quid, vir animae passione ad ipsam peccaveriti*; „să nu se plângă și să nu judece prea sever ce-a făcut, ci să atribuie totul unei stări de boală, lipsei de experiență sau greșelilor întâmplătoare”; astfel, în schimb, el va fi gata să-i arate recunoștința sa după ce se va fi vindecat²⁵⁹).

În același fel, *Preceptele conjugale* stabilesc principiul fidelității reciproce. Nu îl formulează, totuși, ca o exigență riguros și formal simetrică; dacă textul presupune, fără măcar a trebui să mai amintească acest lucru, că femeia îi datorează fidelitate soțului, el lasă a se înțelege că urmărirea altor plăceri de către bărbat este o greșeală, frecventă poate, dar și destul de neînsemnată. Problema trebuie rezolvată de către cei doi soți în cadrul căsniciei și în funcție de relațiile afective dintre ei, nu în funcție de

257 PseudoAristotel, *Économique*, III, 2.

258 Ibid., 111,3.

259 Ibid., III, 1.

drepturi și prerogative. Plutarh îi cere soțului să nu aibă raporturi sexuale cu alte femei: nu numai pentru că aceasta ar fi o amenințare la adresa poziției soției legitime, ci și pentru că ar fi o jignire – o jignire firească ce produce suferință. Plutarh amintește comportarea pisicilor care devin furioase când simt mirosul de parfum; tot astfel femeile se înfurie când soțul lor le înșală; este, așadar, nedrept (*adikon*) să fie făcute să îndure o suferință atât de violentă pentru o plăcere care „nu înseamnă nimic” și îi sfătuiește pe soți să urmeze pilda crescătorului de albine care nu se apropie de stupi dacă a avut raporturi cu o femeie¹. Dar reciproc, Plutarh le sfătuiește pe soții să manifeste o oarecare toleranță; nu numai că este mai bine să închidă ochii – precum soțiile regilor Persiei care participă cu ei la petreceri, dar se retrag în camerele lor, când comesenii se îmbată și sunt chemate muzicantele și curtezanele; este mai bine pentru ele să-și spună că, dacă soțul lor va căuta plăceri alături de o hetairă sau o slujnică, o face din respect pentru ele, deoarece nu dorește să le facă martore la desfrânarea și excesele lui^{260 261}. Astfel încât căsătoria, ca legătură ce ține de afecțiune și de respect, mult mai mult decât ca structură statutară, atrage toate activitățile sexuale și le condamnă pe cele din afara ei. Iar dacă mariajul tinde să revendice o fidelitate egală ambilor parteneri, constituie și o tranzacție în care se vor

260 Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 44, î 44 c-d.

261 /*ibid*, 50, 140 b.

îmbina atașamentul bărbatului față de femeie și prudența ei față de soț: plăcerile din afara casei ale bărbatului nu vor mai fi efectul recunoscut al superiorității sale statutare, ci efectul unei anumite slăbiciuni pe care bărbatul va trebui să și-o limiteze cu atât mai mult cu cât femeia o tolerează printr-o concesiune care, salvându-i, poate, onoarea, îi dovedește în același timp și afecțiunea.

Plăcerile căsătoriei

Definiția căsătoriei ca legătură cât mai exclusivă posibil pentru exercitarea plăcerilor inițiază (sau ar putea iniția) un ansamblu de întrebări referitoare la integrarea, rolul, forma și finalitatea actelor de plăcere în jocul relațiilor afective ori statutare dintre bărbat și femeie.

De fapt, trebuie să recunoaștem că, în chiar formele de gândire în care căsătoria ocupă un loc important, economia plăcerilor din relația conjugală este tratată cu o extremă rezervă. În morala riguroasă profesată de unii, căsătoria pretinde monopolul plăcerii; dar nu se spune nicăieri ce este îngăduit și ce mi este îngăduit.

Două principii generale sunt adesea evocate. Pe de o parte, se subliniază faptul că relația conjugală nu trebuie să fie străină de Eros, acea iubire pe care unii filosofi au dorit s-o rezerve băieților; dar că ea nu trebuie s-o ignore sau s-o excludă nici pe Afrodita. În textul în care arată că mariajul este o obligație pentru filosof, departe de a fi un obstacol în calea unei vieți filosofice, Musonius afirmă valoarea și măreția stării matrimoniale și amintește cele trei mari divinități

care veghează asupra ei: Hera, căreia „ne adresăm ca protectoare a căsătoriei”, Afrodita deoarece „relația dintre soț și soție a fost numită *aphrddision* ergon” și Eros (la ce s-ar pricepe el mai bine „decât la unirea legitimă a bărbatului cu femeia”?). Împreună, aceste trei puteri au drept rol „de a-i uni pe cei doi soți în vederea procreației” 1. În același fel, Plutarh va afirma rolul Afroditei și al lui Eros în ceea ce constituie trăsătura specifică a legăturii conjugale^{262 263}.

În corelație cu această prezență a pasiunii amoroase și a voluptăților fizice, intră în acțiune un alt principiu, opus primului, dar și el foarte general: acela că soția nu trebuie tratată ca o amantă și că în căsnicie bărbatul trebuie să se comporte mai degrabă ca soț decât ca iubit¹. Se înțelege că vechiul principiu al decenței conjugale capătă cu atât mai mare valoare cu cât căsătoria tinde să se constituie ca singura legătură îngăduită pentru plăcerile sexului. Trebuie ca Eros și Afrodita să fie prezenți în căsătorie, și nu în altă parte; în schimb, se cuvine ca relația conjugală să fie diferită de cea existentă între amănți.

Întâlnim acest principiu sub numeroase forme. În primul rând sub forma unor îndemnuri la prudență, fără îndoială de mult timp cunoscute: dacă îți vei iniția soția în plăceri prea intense, riști să o înveți lucruri cărora le va da o întrebuintare greșită mai târziu și pe care vei regreta că

262 Musonius Rufus, *Reliquiae*, Hense, XIV.

263 Plutarh, *Dialogue sur VAmour*, 759 e-f.

recunoaște ^{264 265}. În al doilea rând, sub formă de sfaturi adresate ambilor soți: să găsească o cale de mijloc între austeritatea excesivă și un comportament prea aproape de desfrânare, iar soțul să țină cont tot timpul că nu se poate „să aibă relații cu aceeași femeie și ca soție și ca amantă” (*hôs gametē kai hôs hetaira*) ²⁶⁶. Principiul se mai întâlnește și sub forma unei teze generale: a-i arăta soției o pasiune prea mare este ca și cum ai avea o relație adulteră ²⁶⁷. Tema este importantă deoarece o vom regăsi în tradiția creștină unde va apărea foarte de timpuriu (Clement din Alexandria se va referi la ea în *Stromate* ²⁶⁸) și va dăinui mult timp (Francisc de Sales îi va expune implicațiile în *Introducere în viața religioasă* ²⁶⁹), fără îndoială, pentru a-i înțelege sensul exprimat de stoici, trebuie să ne amintim că în concepția lor principiul natural și rațional al căsătoriei o predestinează să lege două vieți, să producă descendenți, să fie folositoare cetății și să aducă un avantaj întregii omeniri; a căuta în căsătorie, mai presus de orice, senzații de plăcere, ar însemna a încălca legea, a răsturna ordinea finalității și a transgresa principiul care trebuie să unească, într-un cuplu, un bărbat și o femeie.

Dar, într-un fel mai concret, se ridică

264 Seneca, Fragments, Hense, 85.

265 Plutarh, Préceptes conjugaux, 47, 144 f-145 a; 17, 140 c.

266 Ibid., 29, 142 a-c.

267 Seneca, Fragments, 85.

268C Clement din Alexandria, Stromates, II, 143, 1.

269 Francisc de Sales, Introduction à la vie dévote, III, 39.

întrebarea: ce statut și ce forme trebuie să aibă practicarea plăcerilor în relațiile conjugale și pe ce principii se vor putea întemeia preceptele limitării lor la cadrul căsniciei. Din moment ce mariajul presupune o legătură conjugală care trebuie să fie un raport personal cu o înaltă valorizare și în același timp locul exclusiv al relațiilor de plăcere, până atunci permis bărbatului într-o manieră destul de liberă în limitele căsniciei sale, cum va putea această structură matrimonială să-și joace rolul de principiu de reglementare? Ce soi de austeritate va fi pretinsă căsătoriei dacă ea trebuie să fie cea mai puternică dintre legăturile individuale și singurul loc al plăcerilor legitime? Formulările, cel mai adesea, sunt destul de neclare, precum cele din textul latin care a trecut drept cartea a III-a a *Economicului* atribuit lui Aristotel; autorul îi cere soțului să se apropie de soția sa „în mod onest” (*cum honestate*) și cu „multă modestie și respect” (*cum multă modestia et timoré*); îi recomandă să-i vorbească „în limbajul unui om cu educație care nu-și permite să spună decât lucruri legitime și onorabile”; îl sfătuiește s-o trateze „cu rezervă și delicatețe” (*verecundia et pudore*) 1.

În termeni mai exacți, austeritatea în cadrul căsniciei va fi justificată de cele două mari finalități, naturală și rațională, recunoscute ca aparținând căsătoriei. În primul rând, bineînțeles, procreația. Nu trebuie considerată plăcerea – subliniază Seneca, dar am văzut și medici afirmând același lucru – ca scop al unui act menit

de natură procreației; dorința le-a fost dată oamenilor nu ca să guste voluptatea, ci ca șâși perpetueze specia (*hon voluptatis causa, sed propaganda generis*)²⁷⁰²⁷¹. Din acest principiu general, Musonius trăgea concluzia că relațiile sexuale nu puteau fi legitime decât dacă aveau procreația drept scop; cât despre cei care nu caută decât plăcerea, ei sunt „nedrepti și împotriva legii, chiar dacă se rezumă la cadrul căsătoriei”³; Regula, care se regăsește și la neoplatonici, pare să fi servit la justificarea unui anumit număr de interdicții tradiționale: aceea de a nu avea relații sexuale în timpul menstruației (sângele menstrual putea antrena sămânța în scurgerea sa, după opinia medicilor), și în timpul sarcinii (nu numai pentru că relațiile erau sterile, dar și pentru că puteau afecta șansele de supraviețuire ale embrionului). Dar, în afara acestor recomandări generale, se pare că n-a existat, în ciuda faptului că principiul era același, acel soi de întrebări întâlnite în pastorală creștină în privința legitimității raporturilor sexuale în caz de sterilitate recunoscută sau după instalarea menopauzei, precum și în privința inițiativelor, înainte sau chiar în timpul actului, ale unuia sau altuia dintre parteneri. Excluderea plăcerii ca scop pare să fi fost, la cei mai severi moraliști, o exigență; dar aceasta era mai mult o poziție de principiu decât o schemă care ar fi putut permite reglementarea comportamentelor și codificarea

270 Pseudo-Aristotel, *Économique*, III, 3.

271 Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, p. 64.

precisă a formelor permise ori interzise.

A doua mare finalitate al căsătoriei – clădirea unei vieți comune, în întregime împărtășită – constituie celălalt principiu care îndeamnă la austeritate în cadrul raporturilor conjugale. Nici acest principiu nu trasează o linie clară între ceea ce este permis și ceea ce este interzis. Unii autori, însă, – Plutarh, în primul rând – îi acordă, în articularea raporturilor de plăcere pe relația conjugală, un rol mai subtil și mai complex. Pe de o parte, îndatorirea de a face din soție o ființă apropiată față de care să-ți deschizi sufletul impune să-i porți un respect ce nu se adresează doar poziției sau statutului ei, ci demnității sale personale; așadar, regimul plăcerilor trebuie să afle aici un principiu de limitare internă. Dar, pe de altă parte, dacă viața conjugală trebuie să aibă drept țință alcătuirea unei comunități perfecte – o adevărată „contopire”-este clar că relațiile sexuale și plăcerile, dacă au fost împărtășite și obținute în comun, constituie o rațiune de apropiere între soți. Formarea unei legături solidă și întărirea ei sunt pentru practicarea plăcerilor sexuale nu numai o garanție, dar și un element care le favorizează. De aici, o valorizare a plăcerilor sexuale (cu condiția ca ele să fie integrate în relația matrimonială), îmbinată cu recomandarea unei austerități în practicarea lor, care le îngăduie să aibă un rol pozitiv în uniunea conjugală.

Acest proces în spirală al austerității necesare și al intensității dezirabile apare clar în *Preceptele conjugale* și chiar constituie firul

conducător al acestor scrieri. Textul reia unele dintre vechile principii cunoscute despre pudoarea și secretul care trebuie să înconjoare nu numai actul procreator, dar și gesturile simple, precum sărutul sau mângâierile¹; tot aici amintește, modificând o cunoscută afirmație a lui Herodot, că o soție nu trebuie să-și lepede pudoarea odată cu rochia²⁷² și nici întunericul să ascundă orice desfrânare; citând o femeie care încerca să scape de avansurile lui Filip spunând că pe întuneric toate femeile sunt la fel, Plutarh notează că, dimpotrivă, soția nu trebuie să fie ca toate celelalte; ferită de întuneric și fără să i se vadă trupul, ea trebuie să facă să strălucească ceet ce are în ea virtuos (*to sôphron autēs*). Or, ceea ce are în ea virtuos este tocmai ceea ce o leagă exclusiv de soțul ei și o face să-i fie predestinată: „constanța și afecțiunea sa”²⁷³.

În jurul acestui principiu al reticenței amabile, al unei pudori care semnifică exclusivitatea atașamentului, Plutarh dezvoltă numeroase sfaturi care exclud atât o austeritate prea rigidă, cât și o ușurătate fără reținere, sfaturi valabile pentru ambii soți. Ca și tânăra spartană al cărei exemplu îl citează, o bună soție nu-i face ea avansuri soțului²⁷⁴, dar nu trebuie nici să se arate stânjenită de ale acestuia; prima atitudine ar avea ceva nerușinat care aduce cu purtarea unei

272 Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 13, 139 e.

273 Ibid., 46, 144 e-f.

274 Cf. și Plutarh, *Des vertus des femmes*, 242 b.

curtezane, iar a doua o aroganță neprietenoasă²⁷⁵. Avem aici, într-un mod foarte, puțin lămurit, schița regulilor referitoare la formele inițiativelor respective, la seninele care vor trebui schimbate între soți, cărora pastorală creștină le va acorda mai târziu atâta importanță. Plutarh acordă multă atenție dificultăților care pot compromite, la începuturile raporturilor sexuale ale unui cuplu, buna înțelegere ulterioară și soliditatea unei legături care chiar atunci începe să se formeze. El amintește riscul unor experiențe traumatizante pentru tânără căsătorită; o sfătuiește să nu rămână cu aceste impresii, deoarece bucuriile căsătoriei pot să apară mai apoi: să nu facă la fel ca aceia care, după ce au fost înțepați de o albină, renunță să mai recolteze mierea din faguri²⁷⁶. Dar se teme și că o plăcere fizică prea intensă la începutul căsniciei să nu afecteze afecțiunea atunci când această plăcere se va dilua; este mai bine ca iubirea să-și datoreze forța caracterului și stării de spirit a soților²⁷⁷. Va trebui, cât timp durează viața în doi, soții să nu ezite să facă orice pentru menținerea prieteniei conjugale în raporturile sexuale. Despre această funcție de reactivare afectivă – despre care vorbește explicit unul dintre interlocutorii din *Dialogul despre*

275 Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 18, 140 c.

276 Ibid., 2. 138 d-e.

277 Ibid. y 156 d. în Plutarh și stoicismul, Babut observă că Antipater, Musonius și Hierocles „sunt interesați mai mult de căsătorie decât de iubire; intenția lor e, mai ales, de a stabili că mariajul nu dăunează cu nimic unui trai filosofic; în sfârșit, la ei nu găsim una dintre ideile importante din Âmatorius, și anume că femeia este la fel de capabilă ca și bărbatul să inspire pasiunea amoroasă**.

*iubire*²⁷⁸ – *Preceptele conjugale* dau două exemple precise: trebuie să se evite, mai presus de orice, certurile în camera de culcare: „discordiile și reproșuri le provocate în pat sunt greu de domolit în alt loc”²⁷⁹; dacă soții obișnuiesc să doarmă în același pat, nu e bine ca, în caz de ceartă, să se retragă în camere separate, ci, dimpotrivă, să o cheme în ajutor pe Afrodita, care „este cel mai bun tămăduitor pentru acest gen de rele”^{280*}

Tema ocupă un loc relativ important la Plutarh: O vom întâlni în *Dialog despre iubire* unde va servi drept criteriu de diferențiere esențial între iubirea pentru femei, în care plăcerea e integrabilă cu un rol pozitiv în relația spirituală, și iubirea băieților, în care plăcerea fizică (presupusă a nu fi reciprocă) mi se poate înscrie ca factor favorabil în interiorul relației. Tema este evocată și în *Banchetul celor șapte înțelepți*, unde se discută chestiunea voluptăților sexuale în legătură cu alte două plăceri fizice, adesea asociate: beția și muzica. Interlocutorul – Mnesiphil – observă ca în orice artă sau practică, lucrarea nu este mănuierea uneltelor sau a materialelor, ci ceea ce omul vrea să facă cu ajutor lor: *ergon*-ul arhitectului nu constă în mortarul pe care-l amestecă, ci în templul pe care-l construiește; când Muzele cântă la liră sau la flaut n-au altă țintă decât „formarea morală și

278 Ibid i 2,138 f.

279 Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 39, 143 e.

280 Ibid., 38, 143 d.

îmblânzirea pasiunilor”²⁸¹. Așa cum treaba lui Dionisos nu este să bea vinul amețitor – misiunea Afroditei (*ergon Aphrodites*) nu rezidă în simpla relație și împreunare a trupurilor (*sunousia, meâxis*), ci în sentimentul de prietenie (*philophrosune*), necesitatea (*pothps*), relațiile (*homilia*) și relațiile (*sunētheia*) reciproce. În viața conjugală, raportul sexual trebuie să servească drept un instrument pentru formarea și dezvoltarea relațiilor afective simetrice și reversibile: „Afrodita, spune Plutarh, este artizanul care creează înțelegerea și prietenia (*homophrosunes kai phiâias demiourgōs*) între bărbați și femei, căci cu ajutorul trupurilor și sub efectul plăcerii ea leagă și contopește sufletele 41.

Aceste sfaturi pot părea destul de primitive. Cu toate acestea, figurează printre preliminariile unei lungi istorii: aceea a codificării relațiilor morale între soți, sub dublul aspect al unui îndemn general la rezervă și al unei lecții complexe de comunicare afectivă prin intermediul plăcerilor sexuale.

Un principiu „monopolist”: să nu existe raporturi sexuale în afara căsniciei. O pretenție de „de-hedonizare”: împreunările sexuale dintre soți să nu se mai supună unei economii a plăcerii. O finalitate procreatoare: să aibă drept obiectiv nașterea unui copil. Regăsim aici trei dintre trăsăturile fundamentale ale eticii existenței conjugale dezvoltate de unii moraliști la începutul epocii imperiale și a cărei elaborare datorează

281 Plutarh, *Banquet des sept Sages* > 156 c.

mult stoicismului târziu. Totuși, nu sunt trăsături specifice: am aflat exigențe asemănătoare și în regulile impuse de Platon cetățenilor Republicii sale; le vom regăsi mai târziu în ceea ce Biserica a pretins unui cuplu de buni creștini. Mult mai mult decât o inovație a rigorii stoice, mult mai mult decât un proiect propriu moralei acelei epoci, aceste trei principii au continuat de-a lungul secolelor să marcheze rolul special care s-a urmărit a-i fi dat căsătoriei, acela de focar al austerității sexuale.

Dar constanța acestor trei principii nu trebuie să ne facă să presupunem pur și simplu o identitate. O anumită morală mai mult sau mai puțin stoicizantă a epocii imperiale nu s-a mulțumit să vehiculeze – de la utopia platoniciană până la creștinism – codul unui mariaj „monopolist”, menit procreației și neîncrezător în plăcere. Ea i-a adus un anumit număr de inflexiuni particulare, care țin de formele pe care le lua în acea vreme dezvoltarea cultivării sinelui. 1

Este de remarcat mai întâi că, La Platon, obligația a însera toate plăcerile sexuale în structurarea matrimonială își afla una dintre justificările principale în necesitatea de a da cetății copiii de care avea nevoie pentru a supraviețui și pentru a-și păstra puterea. În schimb, în creștinism, legătura dintre raportul sexual și căsătorie va fi justificată de faptul că primul poartă în sine însemnele păcatului, ale căderii originare și a răului, iar al doilea îi poate da o legitimitate despre care se ridică întrebarea

dacă este în întregime inocentă. Or, la Musonius, Seneca, Plutarh sau Hierocles, chiar dacă utilitatea își are rolul său, chiar dacă neîncrederea față de elanurile plăcerii este foarte mare, legătura dintre căsătorie și *aphrodisia* nu se stabilește, esențiamente, nici afumând întâietatea obiectivelor sociale și politice ale căsătoriei, nici stipulând un rău originar și intrinsec plăcerilor, ci legându-le între ele printr-o apartenență de natură, de rațiune și de esență. Să spunem, pentru a ține seama de diferențele de poziție și de variantele doctrinale, că monopolul sexual care este revendicat pentru căsătorie în această formă de etică gravitează mai puțin în jurul utilităților „externe” ale căsătoriei sau al negați vității „interne” a plăcerii, cât în jurul unei încercări de a face să coincidă un anumit număr de relații: împreunarea celor doi parteneri sexuali, legătura duală a soților și rolul social al familiei – iar aceasta într-o conformitate cât mai desăvârșită posibil a relației cu sinele.

Ajungem aici la o a doua diferență importantă. Obligația de a limita practicarea plăcerilor la cadrul căsătoriei era, și pentru paznicul lui Platon, conducătorul lui Isocrate sau cetățeanul lui Aristotel, o manieră de exercitare a stăpânirii de sine, o stăpânire devenită obligatorie prin statut sau prin autoritatea pe care el trebuie s-o exercite în cetate. Principiul unei fidelități conjugale perfecte va deveni în pastorală creștină o datorie absolută pentru omul preocupat de mântuirea sa. În schimb, în această morală

inspirata de stoicism, se cuvine să te folosești de plăcerile sexuale doar în interiorul căsătoriei și conform cu scopurile sale, pentru satisfacerea propriilor exigențe ale raportării la sine, pentru a nu contraria ceea ce a fost lăsat de natură și pentru a te respecta pe tine însuși ca ființă rațională. Fără îndoială, acest principiu ce tinde să excludă, chiar în cazul bărbaților, raporturile sexuale în afara căsătoriei și nu-l îndreptățește decât în anumite scopuri determinate, va fi unul dintre punctele decisive de ancorare pentru o „juridificare” ulterioară a raporturilor conjugale și a practicii sexuale; întocmai precum în cazul femeii, activitatea sexuală a bărbatului căsătorit riscă să cadă, măcar în principiu, sub incidența legii; iar în interiorul căsătoriei, un cod precis va spune ce e îngăduit sau interzis de făcut, de voit sau chiar de gândit. Dar această juridificare, care va fi atât de evidentă mai târziu, este legată de pastorală creștină și de structura sa specifică. Or, chiar în textele cele mai detaliate referitoare la viața cuplului, cum sunt cele ale lui Plutarh, nu ni se propune o reglementare a ceea ce este permis și ceea ce este interzis, ci o manieră de a fi, un stil al relațiilor; morala căsătoriei și recomandările privind viața conjugală sunt în același timp niște principii universal valabile și niște reguli pentru cei care urmăresc să confere vieții lor o formă onorabilă și frumoasă. Este universalitatea fără lege a unei estetici a existenței, care, oricum, nu este practică decât de anumiți oameni.

Conjugalizarea activităților sexuale care tind

să limiteze legitimitatea doar la cadrul căsătoriei are drept urmare restricția lor manifestă (cel puțin în ceea ce-l privește pe bărbat, deoarece ea este de mult pretinsă femeii măritate). Mai mult, necesitatea unei disocieri între practicarea acestor plăceri și finalitatea hedonistă va tinde către o descalificare internă a acestei activități. Dar trebuie să înțelegem bine faptul că aceste restricții și aceasta descalificare sunt însoțite de un alt proces: o intensificare a valorii și a sensului relațiilor sexuale în interiorul căsătoriei. Pe de o parte, într-adevăr, ele nu mai sunt numai consecința și manifestarea unui drept; trebuie să-și găsească locul în interiorul unui fascicul de relații de afecțiune, atașament și reciprocitate. Iar pe de altă parte, dacă plăcerea ca scop trebuie eliminată, ea trebuie utilizată, cel puțin în unele dintre formulările cele mai subtile ale acestei etici, ca element (instrument și garanție în același timp) în jocul exprimării afecțiunii dintre soți.

Chiar în numele acestei intensificări a valorii componentelor *aphrodisiei* în raporturile conjugale, în virtutea rolului care i se atribuie în comunicarea dintre soți, au început să fie puse din ce în ce sub semnul întrebării privilegiile care fuseseră recunoscute iubirii pentru băieți.

VI

BĂIEȚII

Comparată cu formulările elevate din perioada clasică, meditația asupra iubirii băieților și-a pierdut, în primele secole ale erei noastre, dacă nu din actualitate, cel puțin din intensitate,

din seriozitate și din vivacitate. Acolo unde se manifestă, capătă o înfățișare ușor repetitivă: reluând vechile teme – adesea cele ale platonismului – ea participă, dar într-o manieră ștearsă, la reînvierea culturii clasice. Chiar atunci când filosofia încearcă să-i redea figurii lui Socrate prestigiul de altă dată, iubirea băieților, cu problemele pe care le ridică, nu mai constituie un focar activ și viu de reflecție: nu aflăm în cele patru discursuri ale lui Maxim din Tyr niciun argument contrar.

Aceasta nu înseamnă însă că practica ar fi dispărut sau că ar fi devenit obiectul unei deprecieri. Toate textele arată limpede că încă mai era ceva uzual și considerat ca un lucru natural. Ce pare a se fi modificat nu este înclinația pentru tineri și nici aprecierea celor cu astfel de gusturi, ci modul în care se dezbate chestiunea. Este o ocultare nu a lucrului în sine, ci a problemei; o reducere a interesului ce i se poartă; o diminuare a importanței în dezbaterea filosofică și morală. Această „de problematizare” își are fără îndoială cauzele sale. Unii cred că este responsabilă influența culturii romane; dar nu pentru că romanii ar fi fost mai puțin sensibili decât grecii la acest soi de plăcere. Dificila problemă a băieților ca obiecte ale plăcerii se ridică, însă, în cadrul instituțiilor lor, cu mai puțină acuitate decât în cel al unei cetăți grecești. Pe de o parte, copiii de familie bună erau bine „protejați” de dreptul familial și de legile publice; capii de familie înțelegeau să-și facă respectată puterea exercitată

asupra fiilor, iar faimoasa lege *Scântinia* – așa cum foarte bine a demonstrat Boswell¹ – nu interzicea homosexualitatea, ci proteja adolescentul născut liber contra abuzului și a violenței. Pe de altă parte, fără îndoială din consecvență, iubirea pentru băieți se practica mai ales cu tinerii sclavi, al căror statut nu ridica probleme: „La Roma, efebul născut liber era înlocuit de sclav”, spune P. Veyne^{282 283}. Chiar elenizată, chiar impregnată de filosofie, Roma, ai cărei poeți laudau atât de mult adolescenții, n-a avut ecouri în marea gândire grecească asupra iubirii pentru băieți.

În plus, formele căpătate de practica pedagogică și de modalitățile sale de instituționalizare făceau mult mai dificilă valorizarea relației cu adolescenții în termeni de eficacitate educativă. Când Quintilianus evoca momentul în care un băiat era încredințat profesorului de retorică, el insista asupra necesității ca părinții să se informeze despre „moravurile” acestuia: „Într-adevăr, copiii sunt aproape formați când ajung la acești profesori și, deveniți adolescenți, rămân în continuare pe lângă ei; de aceea este necesar să se vegheze cu cea mai mare atenție ca vârsta lor încă fragedă să afle în puritatea maestrului o protecție împotriva oricărei ofense, iar surplusul elanurilor lor să fie deturnat de la desfrâu de seriozitatea maestrului”; profesorul „să adopte față de elevii săi sentimentele unui tată și să se considere ca

282 J. Boswell, *Christianity; Social Tolerance and Homosexuality*, p. 1.

283 P. Veyne, „L'amour à Rome”, în *Histoire*, ian. 1981, p. 77.

reprezentant al celor care i-au încredințat copiii”²⁸⁴. În general, o oarecare micșorare a importanței raporturilor personale de philia, ca și valorizarea căsătoriei și a legăturii afective dintre soți au contribuit mult pentru ca relația de iubire între bărbați să înceteze să mai constituie subiectul unei discuții teoretice și morale intense.

Trei texte rămân importante: dialogul lui Plutarh despre iubire, cel de mai târziu, atribuit lui Lucian și cele patru disertații ale lui Maxim din Tyr despre amorul socratic. Am putea lăsa la o parte acest ultim text: nu din pricina caracterului său retoric și artificial – *Iubirile* lui Pseudo-Lucian nu sunt cu nimic mai prejos, iar reînvierea vechilor teme în exerciții academice este o trăsătură a epocii. Textul lui Maxim din Tyr, însă, este esențialmente consacrat – ceea ce-l face tradițional – diferențelor și comparației între două feluri de iubire, în relațiile masculine: bel frumos și drept și cel care nu e așa¹. Autorul face ca această distincție să se suprapună, conform tradiției platonice, peste antagonismul dintre iubirea adevărată și cea care nu este decât o aparență de iubire. Plecând din acest punct, el dezvoltă comparația sistematică și tradițională a celor două tipuri de iubire. Are în vedere însușirile fiecăreia: una presupune virtute, prietenie, pudoare, sinceritate, statornicie; cealaltă, exces, ură, nerușinare, infidelitate. După felurile de a fi care le definesc, una este elenică și virilă, cealaltă efeminată și barbară. După conduitele prin care se

284 Quintilianus, Institution oratoire, 11, 2.

manifestă, în prima formă de iubire bărbatul se îngrijește de cel iubit, îl însoțește la gimnaziu, la vânătoare sau la luptă; îl urmează și în moarte și nu-i caută prezența în întuneric sau în singurătate; iubirea neadevărată, însă, bărbatul fuge de lumina, caută întunericul și singurătatea, și evită să fie văzut cu cel iubit^{285 286}.

Dialogurile lui Plutarh și ale lui Pseudo-Lucian despre dragoste sunt construite cu totul diferit. Erotica lor este și ea binară și comparativă: și aici sunt două forme de iubire cu valoare deosebită. Dar, în loc ca această comparație să se facă în interiorul unui Eros dominat, dacă nu reprezentat în întregime de iubirea masculină, pentru a face să apară aici două forme moralmente inegale, ea pleacă de la două forme de relații deosebite de la natură: relația cu băieții și cea cu femeile (mai precis cea cu soția legitimă în cadrul căsătoriei); în privința acestor două forme distincte se va pune problema valorii, a frumuseții și a superiorității morale. Apar diverse consecințe ce modifică foarte mult cheștiunea Eroticiei: faptul că iubirea pentru femei și, în special, căsătoria fac în mod legitim parte din domeniul Eros-ului și al problematizării sale; că acesta se întemeiază pe opoziția naturală dintre iubirea pentru propriul sex și iubirea pentru celălalt; în fine, că valorizarea etică a iubirii nu se va mai putea face prin suprimarea plăcerii fizice.

Acesta este paradoxul: că reflecția asupra

285 Maxim din Tyr, Dissertations, 24, 1; 25, 1.

286 Ibid., 25, 2-4.

pederastiei din Antichitatea greacă s-a dezvoltat în jurul problemei plăcerii și tot înjurai aceleiași chestiuni ea va începe să regreseze. Căsătoria, ca legătură individuală susceptibilă să integreze relațiile de plăcere și să le dea o valoare pozitivă, va constitui focarul cel mai activ pentru definirea unei stilistici a vieții morale. Dar iubirea pentru băieți nu va deveni, prin acest fapt, o formă condamnată. Va mai afla multe modalități de a se exprima în poezie și în artă, însă va suferi un fel de „dezinvestire” filosofică. Când se va mai discuta despre ea, în loc să se vadă în ea una dintre formele cele mai elevate ale iubirii, i se va reproșa ca un neajuns radical incapacitatea sa de a face loc relațiilor de plăcere. Dificultatea de a se gândi relațiile între această formă de iubire și practicarea plăcerilor fusese multă vreme motivul valorizării sale filosofice; acum ea devine un motiv de a o privi ca pe o înclinație, o deprindere, o preferință care-și pot avea tradiția lor, dar care n-ar putea defini un stil de viață, o estetică a conduitei și o modalitate a raportării la sine, la ceilalți și la adevăr.

Dialogul lui Plutarh, ea și cel al lui Pseudo-Lucian atestă, în același timp, legitimitatea încă recunoscută a iubirii băieților și declinul său din ce în ce mai accentuat, ca temă vie a unei stilistici a existenței.

Plutorh

Dialogul despre iubire al lui Plutarh se deschide și se încheie sub semnul căsătoriei. A doua zi după nuntă, Plutarh și soția sa s-au dus în

pelerinaj la Thespies: voiau să ofere jertfe zeului și să-i ceară să le favorizeze legătura, pe care o ceartă între familii o situase sub auspicii neprielnice. Ajung la gazdele lor în toiul unei discuții înflăcărâte: tânărul Bacchon, un efeb foarte râvnit, trebuia sau nu să se căsătorească cu femeia care-l urmărea? Discuții, răsturnări de situație, răpire. Dialogul se termină cu pregătirile pentru cortegiul noilor căsătoriți și sacrificiile aduse zeului binevoitor. Dialogul începe și se termină cu o căsătorie.²⁸⁷

Se desfășoară și sub semnul lui Eros, în timpul *Erotidiilor*, acele serbări celebrate la Thespies la fiecare patru ani în cinstea „lui Amor și a Muzelor”. Acestui zeu dorise Plutarh să-i ceară protecție pentru căsătoria lui; același zeu va fi invocat pentru nunta contestată a lui Bacchon cu Ismenodora, căci el este cel ce „încuviințează și apără cu bunăvoința sa ceea ce este pe cale să se împlinească” 2. Între timp, Plutarh va avea timp să-i aducă un lung elogiu lui Eros, divinității sale, vechimii, puterii, binefacerilor și forței prin care ridică și atrage sufletele; astfel contribuie și el la cultul²⁸⁸

zeului celebrat în întreaga cetate în sărbătoare. Eros și Gamos, forța iubirii și legătura conjugală în relațiile lor reciproce: aceasta este tema dialogului. Finalitatea riturilor religioase care-i slujesc drept cadru este clară: puterea lui Eros, invocată pentru a apăra cuplul, domolește

287 Ibid., 749 a.

288 Plutarh, Dialogue sur VAutour, 771 e.

neînțelegerile dintre prieteni, învinge conflictul dintre familii și asigură fericirea vieții conjugale. Scopul teoretic al dezbaterii este conform cu manifestarea de pietate; e fundamentală pe rațiune: demonstrația că legătura conjugală, mai mult decât oricare altă relație, este capabilă să primească forța Iubirii, iar aceasta își afla, printre oameni, locul său privilegiat în cuplu.

Pretextul convorbirii și aventurile exterioare care suscită dezvoltările succesive sunt relatate pe un ton solemn și ironic: evenimentul este „patetic^{4V} și,, are toate caracteristicile unei drame”; pentru a-l înfățișa, ar fi nevoie de un „cor” și de o „scenă” 1. În realitate, este vorba de un mic episod comic. Bacchon, adolescentul dorit – deoarece este frumos și virtuos – este urmărit de un crast, Pisias, dar și de o văduvă, mai în vârstă decât el. Fusesse rugase să-i caute băiatului o soție potrivită, iar ea nu găsisese ceva mai bun decât pe ea însăși; îl abordează pe băiat, îl răpește și pune la cale nunta sub ochii tânărului mai întâi furios, apoi resemnat. Dialogul începe când deja se știu planurile redutabilei văduve, dar înainte ca ea să-și dea lovitura de grație. Prin Urmare, băiatul este încă între cei doi urmăritori și nu știe pe care să-l aleagă; cum îi lăsase pe adulți să hotărască, aceștia încep deliberările. Discuția are loc între doi adepți ai iubirii pentru băieți, Protogenes și Pisias, și doi adepți ai iubirii pentru femei, Anthemion și Daphne. Ea se desfășoară în fața lui Plutarh care, foarte repede, își abandonează rolul de martor, își asumă conducerea discuțiilor

purtând-o spre o teorie generală despre iubire: după ce primii apărători ai celor două iubiri dispar din scenă, îi va avea drept interlocutori și adversari pe Pemptides și Zeuxippe; cei doi au despre iubire o concepție materialistă, iar despre căsătorie o idee agresiv critică la care trebuie să răspundă Plutarh. 1

Aflăm aici una dintre trăsăturile notabile ale dialogului.

Pornește de la schema tradițională - și în reprezentările mitice și în cazuistica morală - a încrucișării drumurilor: sunt două căi, pe care o alegi? Cea a iubirii pentru băieți sau cea a iubirii pentru femei? Or, în fapt, discuția nu ridică chiar această problemă: în vreme ce în textele platonice, Erosul masculin și nobil este opus celui facil, multiplu, fizic, „pandemic” (care, evident, este cel practicat cu băieți și cu fete în afara căsătoriei), la Plutarh, alegerea este între băieți, pe de o parte, și căsătorie, pe de alta, ca și cum în aceasta s-ar realiza relația cu femeile.

Un alt element distinctiv în dialogul lui Plutarh este personajul femeii în urmărirea băiatului. Toate trăsăturile ei sunt semnificative. Este mai în vârstă decât băiatul, dar încă tânără; este mai bogată decât el; are un statut social mai important; viața a înzestrat-o cu experiență¹. Acest gen de situație nu era ceva ieșit din comun în Grecia - din pricina numărului mai mic al femeilor și al strategiei căsătoriilor. Dar exista o oarecare reținere față de astfel de căsătorii; soțul, mai tânăr și mai sărac, se afla într-o situație puțin

stânjenitoare față de soție într-o lume în care supremația bărbatului devenise statutară în relațiile matrimoniale; în textele referitoare la viața conjugală regăsim, de altfel, multe observații despre aceste neajunsuri; în *Viața lui Salon*, Plutarh îi recomandă magistratului care găsește tânărul făcând curte unei femei bătrâne, „ca un bărbătuș pe lângă o potâfniche”, să-l trimită în casa unei fete tinere în căutare de soț^{289 290}. Pisias le va reaminti, de altfel, aceste temeri obișnuite partizanilor căsătoriei lui Bacchon²⁹¹. Fără a fi cu totul excepțională, este paradoxală și primejdioasă această uniune în care erau prea evidente interesele unui partener și poftele celuilalt pentru a putea spera într-o existență fericită și înțeleaptă. Ceea ce i se propune lui Bacchon – ca alternativă la amorul pédérasie – este nu cea mai bună, ci cea mai puțin bună dintre căsătoriile posibile. Discuția care o va justifica și soluția găsită vor avea **d** valoare cu atât mai mare.

Dar trebuie mai subliniată o altă trăsătură paradoxală. Ismenodora, văduvă pătimasă, este o femeie plină de calități: este virtuoasă, are o „viață cuminte”; este respectată de opinia publică; niciodată „nu s-au auzit zvonuri rele pe socoteala ei”; niciodată „casa ei n-a fost atinsă de bănuiala vreunei fapte rușinoase⁶⁴¹. Totuși, s-a aruncat fără rușine în urmărirea băiatului care-i fusese încredințat pentru a-i fi pețitoare; auzind însă

289 Ibid., 754 e. ,

290 Plutarh, Vie de Solon, 20, 8.

291 Plutarh, Dialogue sur l'Amour, 752, eTf.

atâtea lucruri bune despre el, văzându-i cu propriii săi ochi frumusețea și calitățile, văzând că era curtat de bărbați prețuiți, se îndrăgostește la rândul ei de băiat. Mai mult, încapе să-l urmărească; pentru că nu-l poate însoți, îl pândește când ce întoarce de la gimnaziu și, cu complicitatea unor prieteni, „îl răpește”. Se știe că aceste „răpiri” – în parte reale, în parte aranjate – erau un element frecvent care apărea, dacă nu în realitate, atunci în mod sigur în literatura pederastică. Numeroase povestiri mitice și istorice se învârt în jurul vreunuia dintre aceste episoade violente. *Povestirile de dragoste* atribuite lui Plutarh, precum și cele din *Discursurile* lui Maxim din Tyr, consacrate iubirii socratice, se referă la acestea^{292 293}. Dacă o persoană atât de plină de virtute precum Ismenodora ajungea să facă un asemenea gest, însemna că a fost pradă „unui imbold divin, mai presus de rațiunea umană”. Or, toate aceste trăsături (diferența de vârstă, meritele recunoscute, interesul pentru calitățile morale și buna reputație a celui iubit, inițiativa urmăririi, violența inspirației divine) sunt ușor de recunoscut: ele îl caracterizează pe îndrăgostitul de băieți din modelul *pédérastie* tradițional. Ismenodora, în descrierea lui Plutarh, se află exact în poziția *crast*-idui. Astfel încât, de fapt, Bacchon nu trebuie să aleagă între două forme de iubire profund diferite – pe de o parte cea care se poate lega între un tânăr înzestrat și un bărbat mai în

292 Ibid., 749 d și 755 d-e.

293 Plutarh, *Histoires d'amour*, 2, 772 e; 3, 773 f.

vârstă, interesat de frumusețea prietenului său, și pe de altă parte uniunea dintre soț și soție în vederea administrării patrimoniului și a creșterii copiilor; Bacchon trebuie să aleagă între două forme ale aceleiași iubiri, cu singura diferență că într-un caz este vorba despre iubirea unui bărbat, iar în celălalt de iubirea unei femei. Faptul că ne aflăm în fața aceluiași tip de raport este relevat în mod explicit de Plutarh într-una dintre intervențiile sale în favoarea căsătoriei cu Ismenodora: nimeni, spune el, nu se poate lipsi de autoritate, nici nu poate ajunge perfect prin el însuși; „efebul este supus pedagogului său, adolescentul crasuului, adultul legii și strategului... De aceea, oare a devenit ceva scandalos ca o femeie plină de bun-simț și mai în vârstă să dirijeze viața tânărului său soț, arătându-se în același timp utilă prin superioritatea experienței sale (*toi phronein mal Ion*) și plăcută prin atașamentul (*toi philein*) și dragostea sa?”²⁹⁴

Vedem că dialogul lui Plutarh este întemeiat pe două atitudini: pe de o parte, alunecarea datorată discuției înseși; chestiunea alegerii pe care trebuie s-o facă tânărul între cei doi care îl doresc se transformă indirect în problema iubirii sub cele două forme posibile ale sale – pentru băieți sau pentru femei; pe de altă parte, transferul care devine posibil prin situația paradoxală a intrigii ce încarcă relația cu o femeie cu aceleași virtualități etice pe care le poartă relația cu un bărbat. În mica scenă dramatică ce

294 Plutarh, Dialogue sūr VÂmour, 754 d.

structurează evenimentele dialogului, obiectivul întregii dezbateri apare clar: este vorba de constituirea unei concepții despre iubirea unică; aceasta nu va respinge valorile proprii iubirii pederastice, ci le va include, dimpotrivă, într-o formă mai largă, mai completă și în cele din urmă, de așa natură încât se poate împlini numai relația cu femeile, mai precis cu soția.

Am fi tentați să vedem în dialogul lui Plutarh unul dintre nenumăratele concursuri retorice în care se înfruntau, pentru desemnarea unui învingător, iubirea pentru femei și cea pentru băieți. Astfel considerat, poate trece drept una dintre cele mai convingătoare pledoarii în favoarea afecțiunii și a plăcerilor conjugale; este legitim să-l alăturăm tratatelor stoice asupra căsătoriei, cu care are în comun atât temele, cât și formulările. Dar în acest text este vorba de cu totul altceva decât de o argumentație în favoarea căsătoriei și împotriva pederastiei. Se poate vedea aici începutul unei schimbări importante în Erotica veche. Ea poate fi rezumată astfel: chiar dacă nu se recunoștea existența discontinuității, a unei granițe de netrecut sau a unei distanțări de valori importantă în practicarea plăcerilor, elaborarea Eroticii era în schimb net dualistă: un dualism dublu, de altfel, și, prin el însuși, destul de complex, deoarece, pe de o parte, așeza față în față iubirea vulgară (în care întâietatea o au actele sexuale) și iubirea nobile, pură, elevată, celestă (în care prezența acestor acte este dacă nu anulată, cel puțin voalată); și deoarece, pe de altă parte, se

sublinia specificul iubirii pentru băieți ale cărei aspirații, formă, scopuri și urmări erau considerate, cel puțin în conformitate cu adevărata lor natură, foarte diferite de ce se putea afla în cealaltă formă de iubire, aceea pentru femei. Aceste două dualisme tindeau de altfel să se suprapună, deoarece se admitea că iubirea „adevărată” pentru băieți nu putea fi decât pură și detașată de căutarea vulgară a *aphrodisiei* (cea care stimulează dorința pentru femei sau pofta desfrânată pentru băieți). (În domeniu continuu al plăcerilor incluse în *aphrodisia* și o Erotică având o structură binară: această configurație începe să se inverseze aici. *Dialogul* lui Plutarh atestă această tendință care nu se va încheia decât mult mai târziu, atunci când se va constitui o concepție absolut unitară despre iubire, în timp ce practicarea plăcerilor va fi împărțită printr-o frontieră riguroasă: separă împreunările heterosexuale de raporturile cu indivizi de același sex. Un regim care încă există, în linii mari, și în zilele noastre, consolidat de o concepție unitară asupra sexualității care îngăduie marcarea strictă a dimorfismului relațiilor și structura diferențială a dorințelor.

În *Dialogul* lui Plutarh se constată efortul pentru a constitui o Erotică unitară, foarte clar organizată pe modelul relației bărbat-femeie și chiar soț-soție; în raport cu această iubire unică (este considerată a fi aceeași, indiferent dacă li se adresează femeilor sau băieților), legătura pederastă va fi de fapt depreciată, dar fără ca prin

acest fapt să fie trasată o delimitare severă, cum se va face mai târziu, între actele „homosexuale” sau „heterosexuale”. Întreaga miză a textului gravitează în jurul acestei unificări a Eroticicii. Ea se operează printr-o dezbatere critică (cea a „dualismului”), prin elaborarea unei teorii unitare (cea a iubirii) și prin introducerea unui concept fundamental (cel de *Charis*).

1. Expunerea și critica „dualismului” tradițional pot fi rezumate. Dualismul este în mod evident apărat de partizanii iubirii băieților. Protogenos și Pisias vor părăsi de altfel foarte repede scena – imediat cum află despre răpirea lui Bacchon: au fost acolo doar atâta timp cât erau necesari pentru a celebra pentru ultima oară Erotica diferențială. Conform acesteia, iubirea pentru băieți este în același timp diferită de înclinația față de femei și superioară ei din două rațiuni: una privind poziția lor respectivă prin raportare la natură, iar cealaltă privind rolul pe care-l joacă, la fiecare dintre cele două categorii, plăcerea.

Partizanii iubirii pentru băieți fac o scurtă aluzie la argumentul frecvent care opune tot ceea ce este artificial la femei (podoabe și parfumuri la unele, raderea părului de pe trup, licori ale iubirii și farduri la cele mai nerușinate) înfățișării naturale a adolescenților întâlniți la palestră¹. Dar esențialul argumentației lor împotriva iubirii pentru femei este că aceasta nu este nimic altceva decât o înclinație de la natură. Natura, spune Protogenos, a sădit în noi o poftă (*orexis*) care

îndeamnă cele două sexe unul către altul: era necesar să procreăm, așa cum este necesar să ne hrănim. Același tip de poftă îl aflăm, însă, la muște pentru lapte și la albine pentru miere; sau la bucătari pentru pui și viței. Tuturor acestor pofte, Protogenos nu le poate da numele de Iubire^{295 296}. Firescul atracției pentru celălalt sex nu înseamnă, evident, condamnarea necesarei împreunări cu femeile, dar îi reduce valoarea la valoarea unor comportamente pe care le regăsim pretutindeni în lumea animală, și care nu au ca rațiune de a fi decât o necesitate elementară. Caracterul natural al raporturilor cu femeile este invocat de Protogenos pentru a marca imperfecțiunea lor și pentru a sublinia deosebirea față de iubirea pentru băieți, care nu este dictată de asemenea necesități și prin urmare țintește mult mai sus. De fapt, nu spune ce înseamnă pentru el această Iubire dincolo de natură: Plutarh va fi cel care va relua temele platoniciene, dar pentru a le integra, opunându-se partizanilor iubirii pentru băieți, într-o concepție unitară a iubirii.

Cealaltă diferență este marcată de rolul plăcerii. Atracția față de femei nu poate fi separată de plăcere; iubirea pentru băieți, dimpotrivă, nu este cu adevărat conformă cu esența sa decât dacă se eliberează de plăcere. Pentru a susține această teză, argumentația utilizată de Protogenos și Pisias este mai degrabă de origine stoică. Ei recunosc că relația cu femeile

295 Plutarh, Dialogue sur l'Amour, 751 a; 752 b.

296 Ibid., 75Q c-d.

a fost destinată de natură în scopul perpetuării speciei; dar lucrurile au fost aranjate în așa fel încât plăcerea să fie asociată acestui act. Din acest motiv, pofta, pulsivitatea (*orexis, horme*) care ne îndeamnă la el sunt tot timpul gata să devină violente și nestăpânite: atunci se transformă în dorință (*epithumia*). Astfel, suntem împinși în două moduri spre obiectul natural al plăcerii pe care-l întrușipează femeia: prin poftă, impuls al naturii având drept țel rațional asigurarea supraviețuirii speciei, care are drept mijloc de realizare plăcerea; și prin dorință, impuls violent și fără reguli interne, care-și propune „ca finalitate plăcerea și voluptatea”²⁹⁷. Este evident că niciuna, nici cealaltă nu pot fi Iubirea adevărată: prima pentru că este naturală și comună tuturor animalelor; a doua pentru că depășește limitele raționale și înlănțuiește sufletul de voluptățile fizice.

Este bine, deci, ca din raportul bărbați-femei să se excludă chiar posibilitatea Eresului. „Nicio părțică din iubire nu poate intra în gineceu”²⁹⁸, afirmă Protogenos într-o formulă căreia partizanii băieților îi conferă două semnificații: natura dorinței, care-i leagă pe bărbat și femeie „prin sex”, ca pe un câine de femela sa, aparține exclusiv iubirii; pe de altă parte, nu se cuvine ca o femeie înțeleaptă și castă să simtă „dragoste” pentru soțul ei și să accepte „să fie iubită de el”

297 Ibid., 750 d-e.

298 Ibid., 750 c.

(*cran, crastai*) ²⁹⁹. Așadar, nu există decât o singură iubire adevărată, cea pentru băieți: pentru că din ea lipsesc plăcerile nedemne și pentru că implică în mod necesar o prietenie inseparabilă de virtute; dacă, de altfel, *crastul* constată că iubirea sa nu trezește în celălalt „prietenie și virtute” renunță la grija ce i-o poartă și la fidelitate³⁰⁰.

La aceste argumente tradiționale, avem un răspuns predictibil. Daphne denunță ipocrizia pederastiei. Ca și cum Ahile, în lacrimi, nu și-ar fi amintit de coapsele lui Patrode, ca și cum Solon, referindu-se la adolescenții în toată frumusețea vârstei lor, n-ar fi cântat „dulceața coapselor și a buzelor lor”, amatorul de băieți preferă să-și dea aere de filosof și înțelept; dar fără îndoială că nu așteaptă decât un prilej potrivit; iar noaptea, când toată lumea doarme, „dulce e culesul, în absența paznicului”. Dilema este următoarea: fie *aphrodisia* sunt incompatibile cu prietenia și iubirea și în acest caz amatorii de băieți, care se bucură în taină de trupurile pe care le râvnesc, sunt decăzuți din demnitatea iubirii; fie se acceptă că voluptățile fizice își au locul în prietenie și iubire, și atunci nu mai există motive de a exclude de la acestea relația cu femeile. Daphne nu se oprește aici; el reamintește și cealaltă mare alternativă, contestată adesea când e vorba de comportamentul îndrăgostiților și de plăcerea pe care aceștia încearcă s-o obțină: dacă *cromen*-ul este virtuos, plăcerea nu se poate obține decât

299 *ibid.* i 752 b-e.

300 *Ibid.*, 75! e-f.

prin violență, iar dacă el acceptă, trebuie admis faptul că avem de a face cu un efeminat^{301 302}. Nu trebuie, așadar, să fie căutată în înclinația pentru băieți modelul primar al iubirii; mai degrabă ar trebui considerat ca un „întârziat, născut din părinți prea bătrâni, un bastard, un copil al tenebrelor care încearcă să ia locul Iubirii legitime, sora sa mai mare”³; dacă nu cumva, așa cum sugerează Daphne, înclinația pentru băieți și cea pentru femei nu sunt, de fapt, unul și același lucru³⁰³.

Dar veritabila elaborare a teoriei generale despre iubire se face după plecarea primilor adversari, în lipsa lor, ca și cum ar fi fost necesar ca, pentru atingerea obiectivului principal al dezbaterii, să fie îndepărtată această înfruntare comună. Până atunci, observă Pemptides, dezbaterea fusese orientată spre probleme personale, așa că trebuiau luate în considerare teme generale.

2. Partea centrală a dialogului o formează un elogiu al Iubirii în forma tradițională a lăudării unui zeu: se stabilește caracterul său cu adevărat divin (aici, Plutarh este împotriva tezei de inspirație epicuriană schițate de Pemptides, și anume că zeii n-ar fi altceva decât pasiunile noastre; el demonstrează că Iubirea care pune stăpânire pe noi este efectul unei puteri în mod necesar divine); puterea sa este comparată cu cea

301 Ibid., 150 e.

302 Ibid., 751 f.

303 Ibid., 751 e.

a altor zei (pasaj important, căci arată că Eros e un complement necesar al Afroditei: fără el, lucrarea Afroditei n-ar fi decât plăcerea simțurilor, și ar putea fi oricând cumpărată cu o drahmă; el este, contrar celor Ce se spun, mai curajos și mai puternic decât Ares: din iubire reciprocă, în război, îndrăgostiții se aruncă asupra dușmanului, se bat cu îndrăzneală și mai bine mor decât să fugă acoperindu-se de rușine); i se descrie acțiunea asupra sufletului pe care-l face „mărinimos, îndurător și darnic, pătrunzându-l ca o posedare divină”. Elogiul se încheie printr-o referire la miturile egiptene și cu o expunere a teoriei platoniciene.

Este remarcabil în acest elogiu faptul că toate elementele sale țin de Erotica tradițională a pederastiei. Majoritatea exemplelor sunt împrumutate din iubirea pentru băieți sau din pilda lui Sapho (cuplul format din Alcesta și Admetus constituie aproape singura excepție). Iar Eros apare, în elogiu care i se aduce, ca zeu al iubirii pentru băieți. Și totuși, acest elogiu este făcut de Plutarh, care se autointitulează totuși „cântăreț al iubirii feminine”; el trebuia să illustreze teza generală propusă de Daphne: „dacă nu luăm în considerare decât adevărul, constatăm că atât atracția față de băieți cât și cea față de femei pornesc de la o singură și aceeași Iubire” 1.

Se pare că aici se află miza esențială a dialogului. Scena răpirii „pederaste” a lui Bacchon de către Ismenodora servește numai drept cadru și ilustrare imediată. Tot ce revendica Erotica

adolescenților ca fiind propriu acestei forme de iubire (în opoziție cu iubirea neautentică pentru femei), este utilizat din nou aici, fără să se excludă nimic, dimpotrivă, din marea tradiție pederastică. Dar de data aceasta este vorba de folosirea acesteia ca formă generală capabilă să-și subordoneze ambele forme de iubire; și, în special, este vorba de a fi aplicată nu numai la atracția față de femei, dar și la legătura conjugală.

După o intervenție a lui Zeuxippe – pe care manuscrisele nu ne-au transmis-o, dar în care probabil era criticată dragostea conjugală* nu în numele pederastiei, ci în termeni epicurieni –, Plutarh ia din nou cuvântul pentru a stabili trei puncte esențiale. Mai întâi, subliniază că dacă Amorul e într-adevăr ceea ce s-a spus, își poate face simțită prezența, puterea și efectele la fel de bine în relațiile dintre ambele sexe cât și în cele cu băieții. Să admitem pentru moment teza epicuriană: imaginile trupului iubit sunt transportate până la privirea celui ce iubește, pătrund în corpul său, îl emoționează și îl agită până la formarea spermei; nu există niciun motiv ca acest mecanism să fie declanșat doar de băieți și nu și de femei. Să admitem în schimb și teza platoniciană spre care înclină Plutarh: dacă „prin prospețimea și grația unui corp” întrezărim frumusețea unui suflet, iar acesta, amintind de spectacolul din ceruri, ne înflăcărează sufletul, ce rost mai are diferența dintre sexe, din moment ce nu este vorba decât de „frumusețe” și de

„excelența aidoma naturii”?³⁰⁴ Plutarh arată că elementul virtute - *aretē* - prin care se marca una dintre diferențele importante dintre Erotica tradițională a băieților și înclinația pentru femei, nu este deloc relevant pentru a opera o diferență între cele două sexe: „S-a spus că frumusețea este floarea virtuții. Or, ar fi absurd să pretindem că femeile nu produc această floare și nu manifestă tendințe spre virtute... Ambele sexe prezintă în comun aceleași caractere” 3.

Cât despre prietenie, pe care pederăștii vor s-o atribuie în mod exclusiv iubinor masculine, Plutarh arată că ea poate apărea la fel de bine și în relația dintre un bărbat cu o femeie. Sau cel puțin (precizarea este, evident, de cea mai mare importanță) în relația cu soția sa. Doar legătura conjugală poate asigura forma de prietenie în legătura dintre sexe. Legătură evocată de Plutarh aici, pe scurt, în câteva trăsături ce amintesc *Preceptele conjugale*; ea implică împărtășirea existenței de-a lungul unei întregi vieți comune (Plutarh face un joc de cuvinte, *stergein*, a iubi, și *stegein*, a adăposti, a păstra la sine); ea face apel la bunăvoința reciprocă (*eunoia*); ea presupune comunitatea perfectă și unitatea sufletelor în două trupuri distincte, o unitate atât de puternică încât soții „nu mai vor și nu mai cred că sunt doi”³⁰⁵; în sfârșit, necesită cumpătare reciprocă, o *sophrosunē* care să-i determine să renunțe la orice altă legătură. Asupra acestui ultim punct devine

304 Ibid., 766 e.

305 Ibid., 767 d-e.

foarte interesantă trecerea de la teoria Erosului la cea a practicării vieții conjugale, căci ea sugerează, o idee cu totul diferită de cea a stoicilor despre înalta valoare a căsătoriei. Într-adevăr, Plutarh opune cumpătării venite „din afară”, care nu este decât respectarea legilor, și care este dictată de rușine și teamă, cumpătarea care este un efect al Erosului: el le aprinde sufletele celor doi soți, el aduce „stăpânirea de sine, reținerea și devotamentul”; el insinuează „pudoarea, liniștea și pacea” în sufletele îndrăgostite ale soților; el le conferă „o atitudine rezervată”. Sunt ușor de recunoscut aici trăsăturile Erosului pédérastie, aducător de virtute și măsură în sufletele iubiților, principiu, la cei mai desăvârșiți, precum Socrate, al reținerii care-i face să păstreze tăcerea și să-și stăpânească dorințele în fața celor iubiți. Plutarh transferă către cuplul conjugal trăsăturile multă vreme rezervate doar pentru *philia* amantilor de același sex.

Cu toate acestea, este evitată constituirea unei teorii generale a iubirii valabile atât pentru relația cu femeia, cât și pentru aceea cu băieții: Plutarh nu trece, așa cum îi cerea Daphne și cum pretindea chiar el că o face, de la o iubire specifică la una mai generală. El împrumută din erotica băieților trăsăturile ei fundamentale și tradiționale, și aceasta pentru a demonstra nu că ele pot fi aplicate la toate formele de iubire, ci exclusiv legăturii conjugale.

3. Acesta este, într-adevăr, obiectivul final al

dialogului: acela de a demonstra că acest lanț unic al iubirii, ce-și poate afla în căsătorie realizarea perfectă, nu și-ar putea afla locul, cel puțin în forma sa completă, în raporturile cu băieții. Deși aceste raporturi, cu valorile lor tradiționale, au putut sluji drept suport și model concepției generale despre iubire în cele din urmă, a venit vremea ca acest fel de iubire să fie declarată incompletă și decăzută din drepturile sale: este o iubire imperfectă dacă o comparăm cu cea dintre soți.

În ce rezidă, din punctul de vedere al lui Plutarh, această imperfecțiune? Câtă timp a existat o erotică dualistă în care se făcea deosebirea dintre iubirea adevărată – din rațiunea purității sale și iubirea falsă, înșelătoare – din rațiunea caracterului său fizic –, absența *aphrodisiei* nu era numai posibilă, ci chiar necesară pentru a transforma iubirea adevărată în iubirea prin excelență. Dar constituirea a unei erotici generale, care îl lega puternic pe Eros de Afrodita, schimbă datele problemei; eliminarea plăcerilor, încetând să mai fie o condiție, devine un obstacol. Plutarh o spune explicit: dacă Afrodita, în absența lui Eros, nu oferă decât o plăcere efemeră și care poate fi cumpărată cu câteva drahme, Eros lipsit de Afrodita nu este mai puțin imperfect, pentru că este lipsit de plăcerea fizică; o iubire fără Afrodita este „ca o beție fără vin, provocată de o băutură făcută din smochine și orz; nu-i decât o tulburare fără rod (*akarpon*) și fără împlinire (*ateles*), care se va preschimba

curând în dezgust și aversiune” 1.

Or, poate exista *aphrodisia* în iubirea unui băiat? Argumentul este cunoscut^{306 307}: fie relațiile sexuale îi sunt impuse prin violență și atunci cel care îndură actul nu resimte decât furie, ură și dorință de răzbunare; fie își dă acordul, dar aceasta se întâmplă din pricina „moliciunii” și a „feminității” sale, „a plăcerii de a fi pasiv” (*hēdomenos tōipaschein*), un lucru „rușinos”, „împotriva naturii”, care-l înjosește în cel mai înalt grad³⁰⁸. Plutarh repetă aici „dilema cromenului”: supus prin violență, simte ură față de partener, iar atunci când se supune de bunăvoie, trezește disprețul. Adversarii tradiționali ai pederastiei se opresc aici. Dar analiza lui Plutarh merge mai în profunzime, încercând să exprime ce-i lipsește iubirii pentru băieți și o împiedică să fie, precum amorul conjugal, o îmbinare armonioasă între Eros și Afrodita, în care legătura sufletească este asociată cu plăcerea fizică. Plutarh exprimă această lipsă cu un cuvânt: iubirea pentru băieți este *acharistos*.

Termenul *charts*, care apare de mai multe ori în cursul dialogului, pare a fi unul dintre elementele cheie ale gândirii lui Plutarh. Este introdus, în orice caz, cu multă solemnitate la începutul textului, înainte de a elabora marea teorie a iubirii unice. Daphne îl folosește primul, ca argument „atotputernic”, în favoarea tezei

306 Ibid, 752 b.

307 Plutarh reia argumentul dezvoltat de Daphne, 751 d-e.

308 Ibid., 768 d.

sale1: iubirea pentru femei, prin practicarea raporturilor sexuale așa cum le-a lăsat natura, poate da naștere prieteniei (*eis philian*), trecând prin *charts*. Daphne acordă o asemenea importanță termenului încât încearcă imediat să-i dea o definiție și câteva mari garanții poetice; *charts* înseamnă consimțământul acordat de femeie de bună (voie bărbatului, consimțământ care nu poate apărea decât odată cu pubertatea, după părerea lui Sapho, și a cărei absență din raportul sexual, spune Pindar, poate duce la nașterea unor copii cu malformații: astfel, Hefaistos fusese conceput de Hera „*aneu chariston*”^{309 310}. Se vede clar rolul atribuit acestui consimțământ: pe de o parte integrarea relației sexuale, cu cei doi poli ai săi, de activitate și de pasivitate, fixați de natură în relațiile reciproce de bunăvoință, și pe de altă parte includerea plăcerii fizice în prietenie.

După această prezentare preliminară și după ce a fost definită doctrina unitară a iubirii, problema *charis-ului* devine preponderentă la sfârșitul dialogului; ea va sluji drept factor de diferențiere între iubirea femeilor și cea a băieților, doar prima fiind capabilă să facă loc acestei forme complete în care se îmbină datorită tandreței consimțământului, plăcerea Afroditei cu virtutea prieteniei. Plutarh nu concepe această îmbinare doar ca pe o toleranță care ar ceda, în legătura conjugală, un loc mai mult sau mai puțin

309 Ibid., 751 ç.

310 Ibid., 751 d.

utilitar

(pentru procreație, de pildă) actelor sexuale. El face din acestea, dimpotrivă, punctul de plecare al oricărei relații de afecțiune care trebuie să însuflețească legătura conjugală. În măsura în care tandrețea consimțământului exclude orice violența, înșelăciune sau complezență josnică, plăcerea fizică poate fi chiar la originea afecțiunii reciproce de care viața conjugală are atâta nevoie: „Unirea fizică cu soția este izvorul prieteniei, ca o participare în comun la marile mistere”. Voluptatea nu reprezintă mare lucru (regăsim aici o expresie tradițională a adversarilor plăcerii fizice), dar, adaugă imediat Plutarh, „este precum sămânța din care crește zi de zi între soți respectul reciproc (*timē*), tandrețea (*charis*), afecțiunea (*agapēsis*) și încrederea (*pistis*) „x.

Acestui rol fundamental și funcției generative a plăcerii fizice, Plutarh le dă o garanție istorică solemnă; o găsește în legislația lui Solon care le recomanda soților să aibă relații cu soțiile lor „măcar de trei ori pe lună”. Și în *Viața lui Solon* amintește această lege arătând că nu era valabilă decât pentru femeile provenind dintr-o familie de vază? motivul era necesitatea urmașilor care să le moștenească patrimoniul; dar, spune Plutarh, mai era ceva: căci, în aceste apropieri regulate, chiar dacă „nu se nasc din ele copii”, este vorba „de un omagiu adus unei femei cinstite”, „un semn de afecțiune ce risipește de fiecare dată neînțelegerile adunate și împiedică nașterea unei aversiuni totale între soți 42.

Această funcție a raportului sexual ca principiu de apropiere regulată și garanție a bunei înțelegeri este și mai solemn formulată în *Dialog despre iubire*. Plutarh face din ea un mod de a consolida mereu și mereu legătura conjugală, cam în felul în care periodic se reînnoiește o convenție: „Așa cum statele își reînnoiesc din timp în timp tratatele ce le leagă, Solon dorea ca și mariajul să fie într-un fel reînnoit, consolidat de acest semn de tandrețe, în ciuda tuturor reproșurilor reciproce acumulate în viața de zi cu zi⁴ t³. Plăcerea sexuală se afla deci în inima relației matrimoniale ca principiu și ca garanție a relației de iubire și de prietenie, Ea îi dă vigoare ea unui pact de existență. Plutarh amintește ce poate fi, ignitor” pentru femeie în raporturile sexuale de la începutul căsniciei și arată ce este necesar în chiar această jignire, pentru constituirea unei unități conjugale solide și durabile. Pentru aceasta recurge la trei metafore: cel al copacului bine altoit care trebuie adânc incizat pentru ca altoiul să se prindă, iar copacul să dea roadele dorite; cel al copilului sau al tânărului căruia trebuie să i se sădească în minte, cu destulă trudă din partea lui, cunoștințele elementare ale unei învățături din care va avea avantaje și profit mai târziu; și în sfârșit, cel al lichidului vărsat în altul: după un oarecare timp de tulburare și de efervescentă, are loc amestecul, și astfel se realizează acea *dvholon krasis*, amintită și ea în *Precepte conjugale*¹; împreună formează un nou lichid ale cărui componente nu mai pot fi separate. O anumită suferință, neliniște și agitație

sunt inevitabile la începutul relațiilor conjugale; dar aceasta este chiar condiția formării unei unități noi și stabile.

Și Plutarh ajunge la formularea esențială: „În căsătorie, a iube mai bine decât a fi iubit” 2. Formula este importantă în măsura în care în orice relație de iubire, erotica tradițională marca puternic polaritatea îndrăgostitului și a iubitului și necesara asimetrie dintre unul și altul. Aici, elementul esențial este dubla activitate de a iubi la ambii soți. Și aceasta din motive ușor de arătat. Dubla activitate de a iubi este un principiu de reciprocitate: pentru că fiecare îl iubește pe celălalt, îi acceptă dragostea, dorește să-i primească semnele pasiunii și îi place să fie iubit. Este și un principiu de fidelitate, pentru că fiecare poate să-și ia drept regulă de conduită și limitare a dorințelor sale iubirea pentru celălalt. „Când iubești, te lipsești de tot ce strică și alterează uniunea conjugală” 3. Această uniune își datorează valoarea și stabilitatea schemei dublei iubiri, în care fiecare dintre cei doi este, din punctul de vedere al Eros-ului și în permanență, subiect activ; datorită acestei reciprocități în actul de a iubi, raporturile sexuale își află locul în forma ³¹¹³¹²³¹³afecțiunii și a consimțământului reciproc. În raport cu acest model relațional, relația cu băieții, cu diferența puternic marcată dintre *crast* și *cromen*, cu dilema pasivității, cu inevitabila

311 Ibid., 769 e-f; cf. *Préceptes conjugaux*, 142 e-143 c.

312 *Dialogue sur l'Amour*, 769 d.

313 Ibid., 769 d-e.

fragilitate a vârstei, nu poate fi decât inadecvată. Îi lipsește acea dublă și simetrică activitate de a iubi; îi lipsește, în consecință, reglementarea interioară și statornicia cuplului. Este privat de „grația” care le îngăduie plăcerilor cuprinse în *aphrodisia* să se integreze în prietenie pentru a constitui forma completă și deplină a Ereosului. Pederastia, ar putea spune Plutarh, e o iubire lipsită de „grație”.

Pe scurt, textul lui Plutarh este dovada constituirii unei erotici care, în unele puncte esențiale, este diferită de cea cunoscută și dezvoltată de civilizația greacă. Nu pe de-a-ntregul diferită, deoarece, așa cum o arată marele pasaj central consacrat elogiului lui Eros, noțiunile tradiționale mai joacă un rol important. Această erotică platonizantă este folosită de Plutarh pentru a produce alte efecte decât cele cu care era în mod obișnuit asociată. Multă vreme ea servise pentru a marca existența celor două iubiri distincte și opuse (una terestră, vulgară, îndreptată spre *aphrodisia*, alta elevată, spirituală, orientată spre preocupări sufletești), dar și la restabilirea între ele a unui soi de unitate, fiindcă doar a doua era considerată ca adevărată, prima nefiindu-i decât umbra pământească și simulacrul. Plutarh pune în acțiune noțiunile platoniciene într-o erotică vizând constituirea unui Eros capabil să dea seamă despre iubirile pentru femei și cele pentru băieți și să integreze în ele *aphrodisia*; însă, în numele unei asemenea unități, erotica aceasta exclude, până la urmă, iubirea

adolescenților, din rațiunea absenței *charis*-ului din ea. Plecând de la erotica dualistă traversată de problema adevărului și a simulacrului și destinată să întemeieze esențialmente iubirea pentru băieți, chiar cu prețul eliminării plăcerilor, vedem constituindu-se la Plutarh o nouă stilistică a iubirii: este monistă prin faptul că include *aphrodisia*, dar face din această incluziune un criteriu care-i îngăduie să nu rețină decât amorul conjugal și să excludă raporturile cu băieții din cauza absenței care le marchează: ele nu-și mai găsesc locul în marea înlănțuire unică și integratoare în care iubirea se consolidează prin plăcerea reciprocă.

Pseudo-Lucian

Textul *Iubirile*, atribuit lui Lucian, este un text dintr-o perioadă mult mai târzie³¹⁴. Se înfățișează sub forma, foarte obișnuită, a unor dialoguri înlănțuite între ele. Theomnest, ale cărui iubiri feminine sau masculine, abia dispărute, renasc mai numeroase decât capetele Hydrei, se plânge de Afrodita: de la vârsta la care devenise efeb, era urmărit de mânia zeiței: dar el nu descinde din Soare și nu are grosolănia sălbatică a lui Hippolyt. Se simte înclinat spre ambele iubiri, fără a ști spre care este mai bine să se îndrepte. Îi cere lui Lyeinos – care nu-i îndemnat spre niciuna din cele două pasiuni – să-i fie arbitru imparțial și să-i spună care e cea mai bună alegere. Din

314 Despre acest text, cf. R. Bloch, *De Pseudo-Luciani Amoribus*, 1907; MacLeod, în *Introducerea la ediția Loeb*, îl situează la începutul secolului al IV-lea; F. Buffière (*Ēros adolescent*, p. 481) crede că datează din secolul II.

fericire, Lyeinos păstrase întipărit în memoria sa dialogul pe care îl auzise o dată între doi bărbați asupra acestui subiect; unuia îi plăceau exclusiv băieții, considerând ca Afrodita feminină nu era decât „o prăpastie”; celălalt era predispus într-un mod nebunesc la iubirea femeilor. Va relata, deci, discuția lor; dar trebuie ca Theomnest să nu-și facă iluzii: chiar dacă el ridicase această problemă în glumă, Chaicles și Callicratidas, ale căror argumente urmau să fie relatate, avuseseră un schimb de cuvinte foarte serios.

Este inutil să spunem că aceasta ultimă indicație trebuie să fie înțeleasă în plan secundar. Cei doi adversari erau, într-adevăr, serioși, dar Pseudo-Luțian este ironic atunci când le înfățișează demonstrațiile pline de emfază. Există multă pastișă în aceste fragmente de bravură; fiecare constituie un discurs tipic pentru Partizanul femeilor și pentru Amatorul de băieți. Argumente tradiționale, citate inevitabile, referiri la marile idei filosofice, autorul le relatează zâmbind pledoariile. Din acest punct de vedere este de remarcat că discursul pédérasție este cu mult mai încărcat, mai pretențios și mai „baroc”, decât cel stoicizant, mai sobru, ținut în favoarea femeilor. Ironia finală – Theomnest va aminti că, la urma urmei, este vorba doar de săruturi, de mângâieri sau de mâini rătăcind pe sub tunici – va fi o ofensă radicală a elogierii iubirii băieților. Chiar această ironie arată cât de serioasă este problema pusă. Oricât l-ar amuza pe Pseudo-Luțian să facă portretul „teoretico-discursiv” al

acestor doi Amatori – profilul lor retoric –, regăsim aici ceea ce a fost, în epocă și sub trăsăturile sale cele mai importante, „argumentăriul erotic” care a cunoscut o atât de lungă carieră în cultura elenistică.

Un lucru este surprinzător la începutul dialogului susținut de Lycinos pentru a-și ajuta prietenul indecis între cele două forme de iubire: acest dialog, care se va încheia (nu fără oarecare ambiguitate) în favoarea iubirii băieților, nu este situat sub semnul lui Eros, considerat ca forța tutelară a acestei forme de atașament, ci sub cel al Afroditei: scenă, pe care se presupune că Lycinos și-o amintește în cele mai mici detalii, este situată la Cnidos, aproape de templul zeiței unde se găsește celebra statuie sculptată de Praxiteles. Ceea ce nu-l împiedică pe avocatul băieților și al iubiților lor ca în timpul dialogului să-l invoce pe Eros, „geniul celest”, „hierofantul misterelor Iubirii”; conform tradiției; cât despre partizantul iubirii feminine, firește că-i va cere sprijinul Afroditei. Este ușor de explicat faptul că zeița din Cnidos prezidează o dezbatere în care este pusă în opoziție cu Eros, partenerul și adversarul său tradițional. Motivul e că plăcerea fizică este firul conducător care străbate întreg dialogul despre aceasta, despre *Aphrodisia* este preocupat Theomnest, atras în egală măsură de farmecul fetelor și de frumusețea băieților. Plăcerea fizică va avea ultimul cuvânt și va alunga, într-un hohot de râs, discursurile pudibonde. Tot ea servește drept pretext pentru discuția dintre Charicles și

Callicratidas, sub forma unei anecdote semnificative: un tânăr, îndrăgostit de statuia lui Praxiteles, se lăsase închis peste noapte în templu și o profanase, dar așa cum ar fi făcut-o cu un băiat³¹⁵. Această istorisire, puternic tradițională, trezește dezbaterea: sacrilegiul este, din moment ce i se adresase Afroditei, un omagiu adus zeiței plăcerilor feminine? Sau săvârșirea lui într-o asemenea formă este o dovadă de ultragiure a aceleiași zeițe? Act ambiguu. În ce categorie intră această insultă-omagiu, acest respect profanatoriu: a iubirii pentru femei sau pentru băieți?

Întrebarea care traversează întregul dialog, deși pare uitată, ocultată de afirmații mai elevate, va fi următoarea: ce loc și ce formă trebuie să i se acorde plăcerii sexuale în ambele forme de iubire? Răspunsul la această întrebare va servi drept element discriminator, oferind pentru un moment iubirii pentru băieți, de la nivelul înalt al filosofiei, o victorie pe care ironia realității o va compromite însă destul de rapid.

Dezbaterea are o compoziție rigidă. Fiecare dintre cei doi oratori ia, pe rând, cuvântul și susține într-un discurs continuu cauza iubirii preferate: un martor tăcut (Lycinos) va arbitra acest concurs și va proclama învingătorul. Deși discursul în favoarea iubirii pentru băieți al lui Callicratidas este mai bine împodobit și mai lung decât cel al lui Charicles, ambele pledoarii au aceeași structură; argumentele sunt dispuse în

315 Pseudo-Lucian, *les Amours*, 16.

aceeași ordine și în așa fel încât ultimele să răspundă la primele. Fiecare are două părți; prima răspunde la întrebarea: care este natura, originea și întemeierea în ordinea lumii a iubirii respective? A doua răspunde la întrebarea: ce fel de plăcere este căpătată în fiecare dintre cele două forme de iubire? Ce formă și ce valoare trebuie să aibă? Mai degrabă decât să urmărim în continuitatea lor, fiecare dintre cele două pledoarii, vom examina, rând pe rând, cele două întrebări pentru a vedea cum răspund la ele, fiecare în felul său, partizanul iubirii femeilor și adeptul unirii pentru băieți.

1. Discursul „pentru femei” al lui Charicles se sprijină pe o concepție despre lume, a cărei tonalitate este, în general, stoică³¹⁶: natura este aici definită ca fiind forța care, prin amestecul elementelor, a dat viață întregului, dăruindu-i un suflet. Tot ea, urmează Charicles, repetând o lecție familiară și în cuvinte foarte bine cunoscute, a menit succesiunea generațiilor^{316 317}. Știind că ființele vii erau făcute dintr-o „materie pieritoare”, și că timpul sortit fiecăreia era scurt, ea a aranjat (*emechanesato*) în așa fel lucrurile încât moartea unei ființe să însemne nașterea alteia: astfel, prin succesiunea generațiilor putem trăi în eternitate. În vederea acestui scop, ea a mai aranjat și împărțirea în sexe, unul fiind destinat să răspândească sămânța, iar celălalt să o primească;

³¹⁶ Discursul se află cyprins în paragrafele 19-28, în studiul său despre Hierocles (p. 148), Praeether insistă asupra caracterului stoic al pasajului. R. Bloch constată aici prezența unor teme neopitagoriciene.

³¹⁷ Pseudo-Lucian, les Amours, 19.

și a revărsat în fiecare pofta (*pothos*) pentru celălalt. Din relația între două sexe diferite – și niciodată din cea dintre indivizi de același sex – se nasc următoarele generații. Astfel, Charicles înrădăcinează solid în ordinea generală a lumii, în care sunt legate una de alta moartea, înmulțirea și veșnicia, natura proprie fiecărui sex și plăcerea care i se potrivește. Nu trebuie ca „femininul” s-o facă, împotriva naturii, pe masculul, dar nici ca „masculinul să se moleșească în mod indecent”. voi să nesocotești acest determinism n-ar însemna numai nesocotirea caracterelor specifice ale individului, ci și un prejudiciu adus înlănțuirii necesității universale.

Al doilea criteriu de naturalitate folosit în discursul lui Charicles este starea omenirii la originile sale³¹⁸. Apropierea de zei datorită virtuții, preocuparea pentru a se comporta ca niște eroi, preocuparea pentru căsătorii potrivite și urmași aleși: erau patru trăsături care marcau această existență nobilă și-i asigurau conformitatea cu natura. A urmat o decădere progresivă. Se pare că oratorul distinge, ca etape ale acestei decăderi, momentul în care oamenii, fiind târâți în prăpastie de plăceri, au căutat pentru procurarea voluptăților „căi noi și deviate” (trebuie oare să se înțeleagă prin această expresie niște forme de raporturi sexuale non-procreatoare sau plăcerile străine căsătoriei?), apoi momentul când au ajuns „a încălca însăși legile naturii”: transgresiune a cărei formă esențială – oricum, singura amintită în

318 Ibid., 20-21.

acest text - consta în a iubi un bărbat ca pe o femeie. Or, pentru că a deveni posibil un asemenea act, atât de străin naturii, a trebuit să fie introduse în raporturile dintre bărbați ceea ce permite violența și înșelăciunea: puterea tiranică și arta convingerii.

Al treilea criteriu al stării naturale este împrumutat de Charicles din lumea animală³¹⁹: „legislația naturii” domnește asupra lor fără restricție sau deosebire: nici lei, nici taurii, nici berbecii, nici mistreții, nici lupii, nici păsările și nici peștii nu caută apropierea de indivizi aparținând aceluiasi sex; pentru ei, „poruncile Providenței sunt sfinte”. Oratorul lui Pseudo-Lucian opune înțelepciunii animale „bestialitatea perversă” a oamenilor, care îi situează sub nivelul celorlalte viețuitoare, când de fapt, ei fuseseră sortiți să fie mai presus de toate speciile. Mai mulți termeni din discursul lui Charicles subliniază „bestialitatea” omului; elan amoros, dar și „maladia ciudată”, „insensibilitatea oarbă” (anaesthesia), imposibilitatea de a-și atinge scopul, într-atât încât scapă din vedere ce-ar trebui să urmărească și caută ceea ce nu-i trebuie. În opoziție cu comportamentul animalelor, ce respectă legea și urmăresc scopul ce le-a fost fixat, bărbații care au relații cu bărbați prezintă toate simptomele atribuite de obicei stării de patimă dezlănțuită: violență necontrolată, stare maladivă, orbire față de realitatea lucrurilor, incapacitate de a atinge obiectivele fixate naturii

319 Ibid., 22.

umane.

De fapt, iubirea băieților este situată rând pe rând pe trei axe ale naturii, ca stare primitivă a umanității și conduită rațional adecvată scopurilor sale; ea tulbura întocmirea lumii, prilejuind comportări violente și înșelăciune; în fine, este nefastă pentru obiectivele ființei umane. Din punct de vedere cosmologic, „politic” și moral, acest tip de relație trece dincolo de natură.

În partea sa de discurs în care trebuie să dea replica la teoria de mai sus, Callicratidas aduce nu atât argumente cu care să-și combată adversarul, cât o cu totul altă concepție despre lume, despre specia umană, despre istoria sa și legăturile cele mai elevate ce-i unesc pe oameni între ei. Idei despre o natură prevăzătoare și „mecanică” care ar fi predestinat specia umană, cu ajutorul sexului, pentru procreație și succesiunea generațiilor, astfel încât să-i ofere o veșnicie de care indivizii sunt lipsiți, el îi opune viziunea unei lumi zămislite din haos. Eros a învins dezordinea primordială, creând precum un demiurg tot ceea ce are un suflet și ceea ce îi lipsește, sădind în oameni principiul bunei înțelegeri și legându-i unii de alții prin „afecțiunea sacră a prieteniei”. În raporturile dintre bărbat și femeie, Charicles vedea o natură ingenioasă care face să se succedă șiruri de generații în timp pentru a ocoli moartea. În iubirea pentru băieți, Callicratidas recunoaște forța legăturii care, atașând și combinând, triumfa asupra haosului.

Din această perspectivă, istoria lumii nu ar

putea fi citită ca o uitare precipitată a legilor naturii și o plonjare în „abisurile plăcerii”, ci mai curând ca o relaxare progresivă a necesităților imediate^{320 321}; la început, asupra omului exista presiunea necesității; tehnica și cunoașterea (*technai șx epistēmai*) i-au oferit posibilitatea să facă față acestor urgențe și să răspundă mai bine: a învățat să țesea veșminte, a ridicat locuințe. Or, ceea ce înseamnă munca țesătorului în raport cu blana animalelor, sau arta arhitectului față de caverne, este iubirea pentru băieți în comparație cu iubirea față de femei. Acestea, la început, erau indispensabile pentru ca specia să nu dispară. Iubirea pentru băieți, în schimb, a apărut mai târziu; nu, așa cum pretindea Charicles, printr-o decădere, ci printr-o ridicare a ființei umane spre curiozitate și cunoaștere. Când oamenii, după ce au învățat atâtea lucruri folositoare, au început să nu mai negligeze „nimic” în căutările lor, s-a născut filosofia și, odată cu ea, pederastia. Oratorul din Pseudo-Lucian nu explică deloc această naștere gemdară, dar discursul său este îndeajuns de înțesat de referiri familiare pentru a fi înțeles cu ușurință de oricine. El se întemeiază implicit pe opoziția dintre transmiterea vieții prin intermediul relației cu celălalt sex și transmiterea „tehnicilor” și a „cunoașterii” prin învățare, ucenicie și relația de la discipol la maestru. Atunci când, detașându-se de îndeletnicirile specifice, filosofia a început să se interogheze asupra

320 Ibid., 32.

321 Ibid., 33-35.

tuturor lucrurilor, ea a găsit, pentru a-și transmite înțelepciunea, iubirea pentru băieți - care înseamnă iubirea sufletelor frumoase, capabile de virtute. Este de înțeles că în aceste condiții, Callicratidas poate respinge cu un hohot de râs lecția despre starea animală, prezentată de adversarul său: ce dovadă avem că leii nu iubesc masculii din specia lor și că urșii nu sunt îndrăgostiți de urși? Nu este adevărat că oamenii au corupt o natură care la animale a rămas intactă; dar animalele nu știu ce înseamnă „a filosofa” și nici câtă frumusețe poate produce prietenia.

Argumentele lui Callicratidas nu sunt, în mod evident, mai originale decât cele aduse de Charicles. Pe de o parte, locuri comune ale unui stoicism banalizat, iar pe de alta, un amestec de elemente platoniciene sau epicuriene?³²² Fără îndoială. Nu se poate să nu recunoaștem, în această comparație dintre cele două iubiri, pretextul unor variații oratorice pe rețeaua de argumente tradiționale. Banalitatea (de altfel, pentru moment, frumos împodobită) explicațiilor lui Charicles și Callicrates indică destul de clar că ele trebuie să funcționeze oarecum ca niște blazoane filosofice: amatorul de băieți, mai degrabă platonician, sub culorile lui Eros; adeptul iubirii femeilor, stoic, sub semnul exigent al naturii. Aceasta nu înseamnă, în mod evident, că stoicii ar fi blamat pederastia căreia platonismul îi găsea justificări prin respingerea căsătoriei. Se

322 Ibid., 36.

știe că, din punctul de vedere al doctrinelor, nu era așa – sau, în orice caz, lucrurile erau departe de a fi atât de simple. Dar, studiind documentele de care dispunem, suntem obligați să constatăm ceea ce-am putea numi „o asociere privilegiată”. Așa cum am văzut în capitolul precedent: arta vieții conjugale s-a constituit în mare măsură printr-un mod stoic de meditație și cu referire la o anumită concepție despre natură, despre necesitățile sale fundamentale, despre locul și funcția prevăzute de ea pentru toate ființele, despre un plan general al procreațiilor succesive și despre o stare de perfecțiune primitivă, de care omenirea va fi lipsită printr-o decadentă perfidă; de altfel, dintr-o concepție similară va împrumuta foarte mult creștinismul când va voi să elaboreze o etică a raportului matrimonial. În același fel, iubirea băieților, practică ca mod de viață, a consolidat și a reprodus timp de secole întregi un peisaj teoretic destul de diferit: forța cosmică și individuală a iubirii, mișcare ascendentă ce-i permite omului să se elibereze de necesitățile imediate, acumulare și transmitere a unei cunoașteri cu ajutorul formelor înțepse și a legăturilor secrete ale prieteniei. Înfruntarea între iubirea pentru femei și cea pentru băieți este mai mult decât o întrecere literară; nu este numai un conflict între două forme de dorință sexuală care luptă pentru supremație sau pentru dreptul de manifestare; este înfruntarea între două forme de viață, între două moduri de stilizare a plăcerii și între discursurile filosofice ce însoțesc aceste

alegeri.

2. Fiecare discurs – cel al lui Charicles și cel al lui Callicratidas – dezvoltă, după tema „naturii”, chestiune plăcerii. Chestiune care, așa cum am văzut, constituie totdeauna un punct dificil pentru o practică pederastică care este reflectată în forma prieteniei, a afecțiunii și a acțiunii benefice a unui suflet asupra altuia. Să-i vorbești despre „plăcere” amatorului de băieți înseamnă deja să-i aduci obiecțiuni. Charicles știe foarte bine acest lucru. Deschide discuția pe această temă printr-o denunțare, de altfel bine cunoscută, a ipocriziei pederastice: vă declarați discipoli ai lui Socrate, care nu sunt îndrăgostiți de trupuri, ci de suflete. Atunci cum se face că nu căutați compania unor bătrâni plini de înțelepciune, ci a copiilor încă fără de minte? Dacă e vorba de virtute, de ce Platon l-a iubit pe un Phaidros, trădătorul lui Lysias, sau Socrate pe un Alcibiade, necredincios, dușman al patriei, dornic să devină tiran? în ciuda pretențiilor despre iubirea sufletească, e nevoie „să coborâm”, ca și Gharicles, la problema plăcerii și să comparăm „iubirea băieților” cu „iubirea femeilor”.

Printre argumentele pe care le aduce în scenă Charicles pentru a distinge între cele două „practici” și pentru a decide locul pe care îl ocupă plăcerea în fiecare dintre ele, cel dintâi este argumentul vârstei și caracterul efemer al frumuseții¹. O femeie își păstrează farmecul până în pragul bătrâneții, chiar dacă îl susține cu ajutorul experienței. Dar frumusețea băiatului nu

ține decât un foarte scurt răstimp. Iar Charicles compară femeia care, cu părul său buclat, pielea netedă și „fără păr”, rămâne un obiect de plăcere, pe când trupul băiatului devine foarte repede păros și musculos. Din această diferențiere, Charicles nu trage concluzia că un băiat nu poate fi iubit decât scurt timp și că îndrăgostitul îl va abandona repede, uitând promisiunile pe care i le-a făcut: dimpotrivă, el amintește pe cel ce continuă legătura cu un tânăr care trece de douăzeci de ani; în această situație el este în căutarea unei „Afrodite ambigue”, în care are dejucat un rol pasiv. Transformarea fizică a băieților este invocată aici ca un principiu de inversiune a rolurilor sexuale.

Al doilea argument în favoarea „iubirii femeilor”: reciprocitatea^{323 324}. Este, fără îndoială, partea cea mai interesantă a discursului lui Charicles. Mai întâi, amintește principiul că omul, ființă rațională, nu este făcut să trăiască singur. Totuși, nu deduce de aici necesitatea de a avea o familie sau de a aparține unei cetăți, ci faptul că nu-și poate „petrece timpul” singur și simte dorința de a trăi într-o „comunitate de afecțiune” (*philetairos koinonia*) ceea ce face mai plăcute lucrurile bune, iar pe neajunsurile mai ușor de suportat. Ideea că viața în comun are această menire o regăsim în toate tratatele stoice despre căsătorie. Aici ea este aplicată la domeniul special al plăcerilor fizice. Se evocă, în primul rând,

323 Pseudo-Luciân, *les Amours*, 25-26.

324 Ibid. ,27.

mesele și banchetele luate în comun pe motiv că plăcerile împărtășite devin mai intense. Evocă apoi plăcerile sexuale. Conform afirmației tradiționale, băiatul pasiv, deci mai mult sau mai puțin constrâns să aibă raporturi sexuale (*hubrismenos*), nu poate simți plăcere; nimeni „n-ar putea fi atât de nebun” încât să declare contrariul; în momentul în care nu se mai plânge și nu mai suferă, celălalt devine inoportun. Îndrăgostitul de un băiat culege plăcerea și pleacă; nu o dăruiește. Cu femeile este cu totul altceva. Charicles expune succesiv faptul și regula. În relația sexuală cu o femeie, spune el, exista „un schimb egal de plăceri”; cei doi parteneri se despart după ce și-au dat unul altuia aceeași cantitate de plăcere. Acestui fapt firesc îi corespunde un principiu de comportament: este bine să nu cauți o delectare egoistă (*philautās apolausai*), să urmărești să păstrezi pentru tine toată plăcerea, ci s-o împărți, oferindu-i și celuilalt tot atâta plăcere cât simți tu. Desigur că reciprocitatea plăcerii este o temă deja foarte bine cunoscută, pe care a exploatat-o deseori literatura sentimentală sau erotică. Este însă interesant să o vezi apărând aici pentru a caracteriza „în mod natural” raportul cu femeile, pentru a defini o regulă de comportament în *aphrodisia* și pentru a arăta ce este non-natural, așadar nedrept și necuvenit în relația dintre un bărbat și un băiat. Reciprocitatea plăcerii, realizată într-un schimb în care fiecare este atent la plăcerea celuilalt, și urmărind o egalitate cât mai mare posibilă între

parteneri, înscrie în practica sexuală o etică ce o prelungește pe cea a vieții în comun.

Acestui raționament foarte serios, Charicles îi adaugă alte două argumente care sunt mai puțin serioase, dar se raportează, amândouă, la schimbul de plăceri. Unul trimite la o temă curentă în literatura erotică³²⁵: dacă știi să te porți cu femeile, acestea sunt capabile să ofere toate plăcerile datorite de băieți, dar ei nu pot să le ofere pe cele specifice sexului feminin. Deci, femeile sunt în stare să ofere toate formele de voluptate, chiar și pe cele care plac mai mult îndrăgostiților de băieți. Conform celui alt argument¹, dacă se acceptă dragostea între bărbați, ar trebui acceptată și cea între femei. Simetria, invocată polemic între raporturile masculine și cele feminine, este interesantă: mai întâi, deoarece neagă, ca, de altfel și a doua parte a discursului lui Charicles, specificul cultural, moral, afectiv și sexual al iubirii față de băieți, pentru a-l introduce în categoria generală a raportului între indivizi de sex masculin; apoi, deoarece se folosește, ca să-l compromită pe acesta, de dragostea în mod tradițional mai scandalosă – este „rușinos” chiar să vorbești despre ea – dintre femei; până la urmă, Charicles, inversând această ierarhie, lasă a se înțelege că este mai rușinos pentru un bărbat să fie pasiv în maniera unei femei, decât este pentru o femeie asumarea rolului masculin^{326 327}.

325 Ibid., 27.

326' Ibid., 28.

327 Oare nu e mai bine ca o femeie să-o facă pe bărbatul „decât să vezi

Partea din discursul lui Callicratidas care răspunde acestei critici este, de departe, cea mai lungă. Mult mai mult decât în restul dezbaterii, aici devin evidente trăsăturile specifice unui „fragment de retorică”. Referindu-se, à propos de plăcerea sexuală, la elementul cel mai problematic al iubirii pentru băieți, ansamblul argumentele pederastice este desfășurat aici recurgând la toate posibilitățile și la cele mai nobile referințe. Dar ele sunt construite pentru a corespunde problemei ridicate foarte clar de Charicles: reciprocitatea plăcerilor. Asupra acestui punct, ambii adversari se referă la o concepție simplă și coerentă: pentru Charicles și „partizanii iubirii feminine” este faptul de a putea provoca plăcere partenerului, de a te preocupa și de plăcerea sa, o preocupare care aduce satisfacție, adică *charis* de care vorbea Plutarh³²⁸, ce legitimează plăcerea în refațiile dintre bărbat și femeie și permite integrarea ei în Eros; în schimb, absența sa marchează și depreciază raporturile cu băieții. Conform tradiției privind acest fel de iubire, Callicratidas oferă drept cheie de boltă nu *charis*, ci *aretē* – virtutea. Ea trebuie să opereze legătura dintre „plăcere” și „iubire”; ea trebuie să asigure partenerilor o plăcere onorabilă și măsurată cu înțelepciune, precum și comuniunea absolut indispensabilă relației reușite dintre două ființe. Rezumând, „reciprocității grațioase”, care poate fi aflată doar în plăcerea cu femeile, adversarii săi îi opun

un bărbat coborându-se până la a juca rolul unei femei” (28)?

328 Charicles nu folosește el însuși cuvântul.

„comunitatea virtuoasă”, al cărei privilegiu exclusiv ar aparține iubirii pentru băieți. Callicratidas își începe demonstrația prin a defini, ca fiind iluzorie, reciprocitatea plăcerii, revendicată de iubirea femeilor drept trăsătura sa specifică și prin a-i opune, ca unic deținător al adevărului, raportul virtuos cu băieții. Astfel, dintr-o singură mișcare, este contestat privilegiul plăcerii reciproce atribuit relațiilor feminine și este răsturnată tema că iubirea pentru băieți ar fi împotriva naturii.

Împotriva femeilor, Callicratidas revarsă arțăgos o mulțime de locuri comune¹. Privite mai de aproape, femeile sunt „urâte intrinsec” „cu adevărat” (alēthôs): trupul le este dizgrațios, iar fața schimonosită ca de maimuță. Pentru a ascunde realitatea, trebuie să-și dea multă osteneală: farduri, îmbrăcăminte scumpă, pieptănături, bijuterii, podoabe: pentru cei ce le privesc, își fabrică o frumusețe de suprafață, care dispare la o privire mai atentă; în plus, au o înclinație pentru cultele secrete, care le îngăduie să-și învăluiască desfrâul în taină. Inutil să mai amintim aici toate temele satirice pe care le reia, într-o manieră destul de plată, acest pasaj. Vom regăsi și alte exemple, cu argumente asemănătoare, în elogiile aduse pederastiei. Astfel, Achile Tatius, în *Leucippe și Clitophon*, împrumută unui personaj, amator de băieți, următoarea replică: „La o femeie totul este artificial, vorbele și posturile. Dacă una pare frumoasă, este rezultatul foarte laborios al

pomezilor. Frumusețea sa este fabricată din parfumuri, vopsele de păr și farduri. Dacă o despoi de toate artificiile, seamănă coțofenei din fabulă căreia i s-au smuls penele” 2.

Lumea femeii este iluzorie pentru că e o lume ascunsă. Separarea socială în bărbați și femei, modul lor de viață distinct, împărțirea activităților în feminine și masculine, toate acestea au contribuit mult la a imprima în viața bărbatului grec teama față de femeie ca obiect misterios și înșelător. Înșelăciune posibilă privind corpul, ascuns de podoabe și care riscă să deceptioneze când e lipsit de acestea; femeia este bănuită imediat de imperfecțiuni mascate eu pricepere; inspiră temerea că ar avea vreun defect respingător; secretul și particularitățile trupului feminin sunt încărcate de puteri nelămurite. Vreți să vă eliberați de o pasiune? întreba Ovidiu. Priviți mai de aproape trupul iubitei¹. Și moravurile femeilor simt o înșelăciune, cu viața lor secretă, adăpostind mistere neliniștitoare, în argumentația atribuită de Pseudo-Lucian lui Callicratidas, aceste teme au o semnificație exactă; ele îi permit să pună în discuție principiul reciprocității plăcerilor în raportul cu femeile. Cum ar putea exista o asemenea reciprocitate dacă femeile sunt înșelătoare, dacă au plăcerile lor proprii, dacă, fără ca bărbații să știe, se dezlanțuie în orgii secrete? Cum ar putea exista un schimb adevărat, dacă plăcerile pe care înfățișarea lor le promite se dovedesc a fi doar niște promisiuni false? Astfel încât obiecția adusă raportului cu băieții – că n-ar

fi conform cu natura – se poate aplica la fel de bine și femeilor; ba, mai grav, dorind să ascundă adevărul despre ceea ce sunt, femeile introduc de bunăvoie minciuna în relațiile lor. S-ar putea ca nouă, oamenilor moderni, argumentul machiajului să ne pară lipsit de greutate în această înfruntare a celor două forme de iubire; dar pentru antici argumentul se întemeia pe două elemente foarte serioase: neliniștea suscitată de corpul femeii și principiul filosofic moral că o plăcere nu este legitimă decât dacă obiectul care o stârnește este real. Pentru pederăști, plăcerea cu femeia nu poate fi reciprocă, din moment ce este însoțită de prea multă artificialitate.

Plăcerea eu băieții e așezată, dimpotrivă, sub semnul adevărului³²⁹ ³³⁰. Frumusețea tânărului este reală, fiindcă e lipsită de podoabe. Unul dintre personajele lui Achille Tatius spune: „Frumusețea băieților nu este impregnată de parfumul smirnei sau de alte miresme înșelătoare și împrumutate din altă parte; iar sudoarea lor miroase mai bine decât toată cutia cu pomezi a unei femei” 1. Seducțiilor înșelătoare ale toaletei feminine, Callicratidas le opune programul unui băiat: dimineața devreme sare din pat și se spală cu apă limpede; n-are nevoie de oglindă și bici nu se folosește de pieptene; își aruncă mantaua pe umăr; se grăbește spre școală; la palestră, își face

329 Cf. Ovidiu, *Les Remèdes à l'Amour*, v. 345-348, sau: „Te sfătuiesc să deschizi toate ferestrele și la lumina zilei să-ți însemnezi toate defectele trupului ei”. După dragoste, ține minte fiecare defect al trupului ei și fixează-ți privirea asupra lor” (411-418).

330 Pseudo-Lucian, *les Amours*, 44-45.

exercițiile, asudă și apoi face o baie; după ce ascultă lecțiile pline de înțelepciune care i se dau, adoarme în cel mai scurt timp, obosit de activitățile de peste zi.

Cum să nu-ți dorești să-ți împarți viața cu un asemenea băiat^{331 332}? Ți-ar plăcea „să-ți petreci timpul stând față în față cu acest prieten”* să te delectezi cu plăcuta sa conversație și să „împarți cu el orice activitate”; înțeleaptă plăcere care n-ar dăinui doar atâta timp cât ține efemera tinerețe; din moment ce nu are drept obiect frumusețea fizică pieritoare, poate dura toată viața; bătrânețea, boala, moartea, chiar și mormântul, totul poate fi împărțit; „pulberea oaselor n-ar mai fi despărțită”. Era, fără îndoială, o temă obișnuită, ca și cea a prieteniiilor legate pornind de la iubirile în tinerețe și care se sprijină întreaga viață, până la moartea, pe o îndelungată afecțiune virilă. Acest pasaj din Pseudo-Lucian pare o variație pe una dintre temeile dezvoltate în *Banchetul* lui Xenofon; ideile sunt aceleași, expuse într-o ordine asemănătoare, exprimate în cuvinte foarte similare: plăcerea de a se privi unul pe altul, conversația afectuoasă, împărtășirea sentimentelor în cazul reușitelor, dar și a insucceselor, îngrijirile acordate când unul se îmbolnăvește; astfel, afecțiunea poate dăinui între cei doi prieteni până sosește ceasul bătrâneții³³³. Textul lui Pseudo-Lucian insistă mai ales asupra

331 Achille Tatius, Leucippê et Clitophon, II, 37.

332 Pseudo-Lucian, les Amours, 46.

333 Xenofon, Banquet, VIII, 18.

unui punct important. Este vorba de afecțiunea care rezista și după adolescență, de constituirea unei legături în care *crast* și *cromen* nu mai pot fi deosebiți, egalitatea fiind perfectă sau reversibilitatea totală. Astfel, spune Callicratidas, erau Oreste și Pylade, sau Achile și Patrocle, în legătură cu care dintotdeauna oamenii s-au întrebat: cine era îndrăgostitul și cine iubitul? Se pare că Pylade ar fi fost cel iubit; dar, la momentul decisiv – cei doi prieteni trebuie să hotărască cine dintre ei se va expune morții – iubitul se comportă ea un îndrăgostit. Astfel, spune Callicratidas, trebuie să se transforme iubirea zeloasă și serioasă purtată tânărului (faimosul *spoudaios erôs*) \ trebuie să se schimbe într-o formă virilă (*androusthai*) când vine momentul tinereții pregătite, în sfârșit, să raționeze. În această afecțiune masculină, cel care fusese iubit „întoarce iubirea” astfel încât devine dificil de spus „care dintre ei este *crast*-\x”\ afecțiunea celui care iubește este restituită de iubit ca o imagine reflectată într-o oglindă³³⁴.

Restituirea afecțiunii primite de iubit aparținuse dintotdeauna eticii pederastice, sub forma ajutorului dat la nevoie, a grijii purtate la bătrânețe, a însoțirii de-a lungul vieții sau a sacrificiului neprevăzut. Dar insistența lui Pseudo-Lucian în accentuarea egalității dintre cei doi amanți și felul în care folosește cuvintele ce caracterizează reciprocitatea conjugală par a sublinia preocuparea de a plia iubirea masculină

334 Pseudo-Lucian, les Amours, 48.

pe modelul vieții în doi, așa cum era descrisă și prescrisă de căsătorie. După ce relatează în amănunt tot ce are simplu, natural și lipsit de artificii trupul unui tânăr, după ce definește „cu adevărat” plăcerea pe care acesta o poate procura, autorul textului orientează întreaga legătură spirituală nu asupra acțiunii pedagogice, nu asupra efectului educativ al acestui atașament, ci asupra exactei reciprocități a unui schimb egal. Cu cât în discursul lui Callicratidas descrierea trupului masculin și feminin este mai contrastantă, cu atât etica vieții în doi pare a apropia afecțiunea virilă de legătura conjugală.

Există, totuși, o diferență esențială: aceea că, dacă iubirea pentru băieților este definită ca singura unde se pot îmbina virtutea și plăcerea, aceasta n-a fost indicată însă niciodată ca plăcere sexuală. Farmec al trupului juvenil, fără fard și înșelătorie, viață regulată și rațională, conversații prietenești, afecțiune: este adevărat. Dar textul precizează clar: în așternutul său, băiatul e „fără însoțitor”; nu privește pe nimeni când este în drum spre școală;

seara, obosit, adoarme imediat. Celui îndrăgostit de astfel de băieți, Callicratidas îi dă un sfat formal: să rămână la fel de cast ca Socrate când se odihnea lângă Alcibiade, să se apropie de ei cu multă cumpătare (*sdphronds*) și să nu risipească o afecțiune de durată pentru o plăcere mărunță. Cu lecția aceasta se va încheia discursul, atunci când, o dată terminată dezbaterea, Lycinos acordă, cu o ironică solemnitate, premiul: el

revine discursului care a susținut iubirea pentru băieți, în măsura în care este practică de „filosofi” și în care făgăduiește legături de prietenie „corecte și fără prihană”.

Discuția dintre Charicles și Callicratidas se termină cu o „victorie” a iubirii pentru băieți. Victorie conformă unei scheme tradiționale care le rezervă filosofilor o pederastie din care plăcerea fizică este absentă. Victorie, totuși, care le lasă tuturor nu numai dreptul, dar și datoria de a se căsători (după o formulă întâlnită la stoici: *pantapasi gamēteori*). Avem aici, de fapt, o concluzie sincretică ce suprapune universalității căsătoriei privilegiul iubirii pentru băieți, rezervat celor care, în calitate de filosofi, sunt capabili de o „virtute desăvârșită”. Dar nu trebuie să uităm, însă, că discuția, al cărei caracter tradițional și retoric apare bine marcat în text, este intercalată în alt dialog: cel dintre Lycinos și Theomnest, care vrea să știe ce trebuie să aleagă, deoarece este atras de ambele feluri de iubire în egală măsură. Lycinos îi transmite „verdictul” dat lui Charicles și Callicratidas. Theomnest, însă, ironizează punctul esențial al dezbaterii și condiția victoriei iubirii pederastice: acesta iese învingător, deoarece este legat de filosofie, de virtute și, în consecință, de eliminarea plăcerii fizice. Este oare de crezut că acesta este, în realitate, felul în care sunt iubiți băieții? Theomnest nu este indignat, precum Charicles, de ipocrizia unui asemenea discurs. Acolo unde, pentru a lega plăcerea de virtute, partizanii băieților acordau valoare absenței

oricărui act sexual, Theomnest aduce în discuție, ca o rațiune de a fi a acestei iubiri, contactele fizice, sărutările, mângâierile și plăcerea. Nu ne puteți face să credem, spune el, că singura plăcere se rezumă la a te privi ochi în ochi și la a fi fermecat în conversații. Vederea, desigur, e plăcută, dar nu este decât un prim moment. Urmează atingerile care îndeamnă tot trupul la plăcere. Apoi, sărutul, la început timid, este curând primit cu plăcere, între timp, mâinile nu stau nemișcate; ajung sub veșminte, apasă puțin pieptul, coboară de-a lungul pântecelui tare, ating „floarea pubertății” și până la urmă, își ating scopul³³⁵. Descrierea nu înseamnă pentru Theomnest, și nici măcar pentru autorul textului, respingerea unei practici inadmisibile. Ea amintește neputința de păstra – exceptând un artificiu teoretic imposibil – *aphrodisia* în afara domeniului iubirii și al justificărilor sale. Ironia lui Pseudo-Luciannu este o manieră de condamnare a plăcerii obținute cu băieții, evocată de el zâmbind; este o obiecție esențială la foarte vechile argumente ale pederastiei grecești, care, pentru a o putea gândi, formula, prezenta și justifica, oculta prezența, totuși atât de evidentă, a plăcerii fizice. Autorul nu afirmă că iubirea pentru femei este mai bună; dar arată slăbiciunea esențială a unui discurs asupra iubirii care n-ar putea face loc *aphrodisiei* și relațiilor legate de ea.

O nouă erotica în epoca în care se constată că reflecția asupra iubirii băieților își manifestă

335 Ibid53.

sterilitatea, se văd afirmându-se elementele unei noi Erotici. Aceasta nu ocupă un loc aparte în textele filosofice și nu din iubirea pentru băieți își extrage principalele teme; ci se referă la relația dintre bărbat și femeie și se exprimă în câteva scrieri romanești care s-au păstrat până în zilele noastre: aventurile lui *Chaereas și Căllirhoe*, scrise de Charlton din Aphrodisias, cele ale lui *Leucippe și Clitophon*, povestite de Achile Tatius, sau *Ethiopicele* lui Heliodor. Este adevărat că au subzistat multe incertitudini în privința acestei literaturi, referitoare la condițiile apariției și succesului său, la datarea textelor și la eventuala lor semnificație alegorică și spirituală³³⁶. Dar, în aceste lungi povestiri cu nenumărate peripeții, se remarcă prezența unor teme ce vor marca mai târziu atât Erotica religioasă, cât și cea profană: existența unei relații „heterosexuale”, marcate de un pol masculin și de unul feminin, exigența unei abținente care se modelează mai mult pe integritatea virginală decât pe dominarea politică și virilă a dorinței; în fine, împlinirea și răsplata acestei purități într-o uniune ce are forma și valoarea unui mariaj spiritual. În acest sens și oricât ar fi fost de influențată de platonism, această Erotică este foarte departe de cea care se referea esențialmente la iubirea cumpătată a băieților și la împlinirea sa în forma trainică a prieteniei.

Firește că iubirea pentru băieți nu lipsește cu

336 Cf. M. Grant, *The Climax of Rome*, p. 117 și urm. și Th. Hägg, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances*.

desăvârșire din această literatură romanească. Ocupă chiar un loc important în povestirile lui Petroniu sau Apuleius, care atestă frecvența și acceptarea foarte generală a practicii. Este prezentă însă și în unele povestiri despre virginitate, logodnă și căsătorie. Astfel, în *Leucippe și Clitophon* este ilustrată de două personaje și într-un mod absolut pozitiv: Clinias, deși încearcă să-și convingă iubitul să renunțe la căsătorie, îi dă totuși eroului sfaturi excelente pentru a înainta în iubirea pentru fete¹. Cât despre Menelas, el propune o teorie destul de inspirată a sărutului dat unui băiat – nici rafinat, nici moale, nici depravat, ci un sărut născut nu din artă, ci foarte natural: nectar înghețat, transformat în buze, iată sărutul simplu al unui băiat la gimnaziu^{337 338}. Dar sunt doar teme episodice și marginale; în niciuna dintre povestiri iubirea pentru băiat nu este subiect principal. Toată atenția este centrată pe relația dintre fată și băiat. Aceasta începe întotdeauna printr-o dragoste la prima vedere, la fel de intensă pentru amândoi. Cu excepția romanului lui Charlton din Aphrodisias, *Chaereas și Callirhoe*, căsătoria nu urmează imediat: în roman se desfășoară o lungă serie de aventuri care-i despart pe cei doi tineri și împiedică până în ultima clipă căsătoria și împlinirea plăcerii³³⁹. Aventurile sunt, pe cât

337 Achille Tatius, *Leucippe et Clitophon*, I, 10.

338 Ibid., II, 37.

339 în *Chaereas și Callirhoe*, despărțirea are loc imediat după căsătorie; dar cei doi soți își păstrează pe tot timpul aventurilor lor, iubirea, puritatea și fidelitatea.

posibil, simetrice; tot ce i se întâmplă unuia își are corespondentul în peripețiile celuilalt, ceea ce le permite să manifeste același curaj, aceeași rezistență, aceeași fidelitate. Pentru că semnificația și valoarea lor țin de faptul că ambele personaje păstrează în mod riguros o fidelitate sexuală reciprocă. Fidelitate în cazul eroilor căsătoriți, cum ar fi Chaereas și Callirhoe; virginitate, în alte povestiri, unde aventurile și necazurile încep după ce apare iubirea și înaintea căsătoriei. În acest caz, virginitatea nu este o simplă chestiune de abținere ca urmare a unei promisiuni. Ea este o alegere de viață care, în *Etiopicele*, apare chiar înaintea iubirii: Charicleea, crescută cu multă grijă de tatăl său adoptiv în ideea aflării „modului ideal de viață”, refuză chiar și ideea căsătoriei. Lucru pentru care tatăl se plânge, de altfel, unui pretendent onorabil: „Nici prin duioșie, nici prin promisiuni, nici prin argumente raționale nu o pot convinge; ceea ce mă mâhnește cel mai tare este că se folosește de propriile mele arme împotriva mea; a făcut apel la marea practică a filosofării învățate de la mine;... pune mai presus de orice virginitatea, situând-o în categoria lucrurilor divine”³⁴⁰. În mod simetric, nici Theagenos nu avusese vreodată relații cu o femeie: „Le respinsese pe toate cu dezgust până în ziua când frumusețea Charicleii i-a dovedit că nu era chiar atât de insensibil pe cât credea, dar că până atunci nu întâlnise o femeie demnă de a fi

340 Heliodor, *Ethiopiques*, V, 4.

iubită”^{341 342}.

Așadar, virginitatea nu este pur și simplu o abținere prealabilă practicii sexuale. Este o alegere, un stil de viață, o formă elevată de existență aleasă de erou datorită preocupării față de sine. Când peripețiile cele mai extraordinare îi despart pe eroi și-i expun celor mai mari primejdii, bineînțeles că cel mai mare risc este acela de a cădea pradă poftelor sexuale a altora; iar dovada cea mai înaltă a propriei sale valori și a iubirii reciproce va fi rezistența cu orice preț la aceste asalturi și salvarea virginității esențiale. Esențială pentru raportarea la sine însuși, esențială pentru raportarea la celălalt. Astfel se petrec lucrurile și în romanul lui Achille Tatius – un fel de odisee a dublei virginități. Virginitate expusă, asaltată, suspectată, calomniată, salvată – cu excepția unei neînsemnate atingeri onorabile pe care și-a permis-o Clitophon – justificată și legalizată de un fel de judecată divină, care permite a se spune despre fată; „până azi a rămas la fel ca atunci când și-a părăsit orașul de baștină; e meritul ei că și-a păstrat virginitatea printre pirați și că nu s-a dat învinsă de ceea ce era cel mai rău⁶⁶³. Vorbind despre sine, Clitophon spune: „Dacă există o virginitate masculină, atunci mi-am păstrat-o și eu”³⁴³.

Dacă dragostea și abținerea sexuală vin să coincidă de-a lungul întregii aventuri, nu

341 Heliodoros, *Elhiopiques*, II, 33.

342 Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, VIII, 5.

343 Ibid, v. 20; cf și VI, 16.

înseamnă că este vorba doar de apărare față de străini. Păstrarea virginității este valabilă și în interiorul relației de iubire. Cei doi îndrăgostiți se păstrează astfel până când dragostea și virginitatea își află împlinirea în căsătorie. În așa fel încât castitatea preconjugală îi apropie în spirit pe cei doi logodnici câtă vreme sunt despărțiți și supuși încercărilor, îi reține împotriva lor înșiși și îi îndeamnă să se abțină atunci când ajung în sfârșit împreună după atâtea întâmplări. Întâlnindu-se din nou la capătul peripețiilor lor, singuri, într-o peșteră, Theagenos și Charicleea se îmbrățișează și se sărută fără nicio constrângere și fără nicio măsură. Uitând de restul lumii, rămân înlănțuiți, lăsându-se în voia iubirii lor pure și virgine, amestecându-și lacrimile și fără să schimbe altceva decât caste sărutări. Charicleea, de fapt, când Theagenos devenea prea emoționat și viril, îl oprea amintindu-i jurămintele, iar lui nu-i era deloc greu să se stăpânească, resemnându-se cu ușurință la cumințenie; chiar dacă era pradă iubirii, nu-și domina mai puțin simțurile” 1.

Această virginitate nu trebuie înțeleasă ca o atitudine opusă oricăror raporturi sexuale, chiar dacă ele au loc în cadrul căsătoriei. Mai curând este proba pregătitoare a căsătoriei, impulsul care conduce spre ea și în care își va afla împlinirea. Dragoste, virginitate și căsătorie formează un tot: cei doi iubiți trebuie să-și păstreze integritatea fizică, dar și puritatea inimii până în clipa unirii lor care trebuie înțeleasă în sens fizic, dar și spiritual.

Începe astfel să se dezvolte o Erotică diferită de cea care-și avea punctul de pornire în iubirea pentru băieți, chiar dacă pentru amândouă abținerea are un rol important: ea se organizează în jurul raportului simetric și reciproc dintre bărbat și femeie, în jurul înaltei valori atribuite virginității și uniunii totale unde-și găsește împlinirea. 1

CONCLUZIE

Întreaga gândire morală privind activitatea sexuală și plăcerile sale, din primele două secole ale erei noastre, pare să fie marcată de o anumită consolidare a temelor de austeritate. Medicii sunt îngrijorați de efectele practicii sexuale, recomandă abținerea și declară că virginitatea este preferabilă practicării plăcerilor. Filosofii blamează orice relație care ar putea avea loc în afara căsătoriei și le recomandă soților o fidelitate riguroasă și fără excepție. În sfârșit, apare o oarecare descalificare doctrinală în privința iubirii pentru băieți.

Trebuie oare să recunoaștem în schema astfel constituită schișarea unei morale viitoare, cea pe care-o vom găsi în creștinism, atunci când actul sexual va fi considerat un rău, când nu-și va mai afla legitimitate decât în interiorul căsniciei, și atunci când iubirea pentru băieți va fi condamnată ca fiind împotriva naturii? Să presupunem că unii, în lumea greco-romană, au presimțit deja modelul de austeritate sexuală căruia în societățile creștine i se va da mai târziu o armătură legală și un suport instituțional? Am afla astfel, formulat de

câtiva filosofi austeri, izolați în mijlocul unei lumi ce nu părea deloc a fi austeră, începutul unei alte morale menite ca în secolele următoare să capete cele mai constrângătoare forme și o validitate mai generală.

Chestiunea este importantă și se înscrie într-o lungă tradiție, încă din Renaștere a trasat, atât în catolicism cât și în protestantism, linii de delimitare relativ similare: pe de o parte, cei care se călăuzeau după o anumită morală antică apropiată de creștinism (teza din *Manuductio ad stoicam philosophiam* de Juste Lipse, căreia

C. Barth i-a dat o formă radicală atunci când a făcut din Epictet un creștin veritabil; mult mai târziu, din partea catolică apare teza a lui J. - P. Camus și, în special, *Epictet creștin* de Jean-Marie de Bordeaux); pe de alta, cei pentru care stoicismul nu era altceva decât o filosofie, virtuoasă, fără îndoială, dar păgână într-un mod imposibil de uitat (Saumaise la protestanți, Amauld și Tillemont din partea catolicilor). Miza nu era doar ca unii dintre filosofi antici să fie situați de partea credinței creștine, ori să o ferească pe aceasta de orice contaminare păgână; chestiunea era și de a afla ce temei să fie dat unei morale ale cărei reguli păreau, până la un punct, comune filosofiei greco-romane și religiei creștine. Dezbaterea care a apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea nu este nici ea străină de această problematică, chiar dacă se interferează cu probleme de metodă istorică. Zahn, în celebra sa Adresse⁷, nu încerca să facă din Epictet un

creștin, ci să descopere într-o teorie filosofică, în general considerată drept stoică, semnele unei cunoașteri a creștinismului și urmele influenței sale. Lucrarea lui Bonhöffer, prin care îi răspunde^{344 345}, caută să stabilească unitatea unei gândiri fără a mai fi nevoie să se recurgă, pentru explicarea unui aspect sau al altuia, la o acțiune din afară care nu poate fi decât dispartă. Dar era vorba însă și de a se cunoaște sau căuta fundamentele imperativului moral și, dacă era posibil, de a se desprinde de creștinism un anumit tip de morală care-i fusese mult timp asociat. Or, în toată această dezbateră, se pare că s-au acceptat, într-o manieră mai mult sau mai puțin confuză, trei presupozii: conform celei dintâi, într-o morală esențialul ar trebui căutat în elementele de cod pe care le comportă; după cea de a doua, morala filosofică a Antichității târzii s-ar fi apropiat de creștinism prin preceptele sale severe, într-o ruptură aproape completă cu tradiția anterioară; în sfârșit, după cea de a treia, o comparație între morala creștină și morala unor filosofi din Antichitate care ar fi pregătit terenul apariției ei ar trebui să se exprime în termeni de elevare și de puritate.

Totuși, nu este posibil să ne mulțumim cu atât. Să nu uităm că principiile de austeritate sexuală n-au fost fixate pentru prima oară în filosofia epocii imperiale. Am putut întâlni în

344 Th. Zahn, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1894.

345 A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, 1911.

gândirea greacă a secolului al IV-lea formulări care nu erau cu nimic mai puțin exigente. În fond, așa cum am văzut, actul sexual pare a fi fost considerat de multă vreme ca primejdios, greu de stăpânit și scump plătit; de foarte mult timp era necesar să fie stabilite măsura exactă a practicării sale posibile și înserarea sa într-un regim prudent. Platon, Isocrate sau Aristotel, fiecare în felul său și din rațiuni diferite, recomandau cel puțin anumite forme de fidelitate conjugală. Iubirii pentru băieți i se putea atribui cea mai înaltă valoare, dar i se pretindea în același timp și practicarea abstenenței pentru ca ea să-și poată păstra semnificația spirituală care i se presupunea. Multă vreme, preocuparea pentru corp și sănătate, relația cu soția și căsătoria, relațiile cu băieții fuseseră rațiunile constituirii unei morale riguroase. Într-un anume fel, austeritatea sexuală întâlnită la filosofi primelor secole ale erei noastre își are rădăcinile în această veche tradiție, măcar în măsura în care ea anunța o moralitate viitoare.

Totuși, ar fi inexact să vedem în reflecțiile despre plăcerea sexuală doar păstrarea unei vechi tradiții medicale și filosofice. Este adevărat că trebuie să ținem seama de tot ce înseamnă continuitate, menținută cu grijă, sau reactivare voluntară în gândirea primelor secole, în mod evident obsedată de Cultura clasică. Filosofia și morala elenistice au cunoscut ceea ce Marrou numea „o lungă vară”. Dar, nu este mai puțin adevărat că sunt evidente numeroase modificări:

ele ne împiedică să considerăm morala lui Musonius ori pe cea a lui Plutarh ca o simplă accentuare a lecțiilor lui Xenofon, Platon, Isocrate sau Aristotel; ele ne împiedică, de asemenea, să considerăm sfaturile lui Soranus sau ale lui Rufus din Efes ca variații pe tema principiilor lui Hippocrat ori Diodes.

Dinspre partea Dieteticii și a problematizării sănătății, schimbarea este marcată de o neliniște mai puternică, de o specificare mai extinsă și mai amănunțită a corelațiilor dintre actul sexual și trup, precum și de o atenție sporită acordată ambivalenței efectelor sale și consecințelor sale care pot tulbura echilibrul trupului și al sufletului.

Nu este vorba doar de o preocupare mai mare pentru corp, ci și de o altă manieră de a considera activitatea sexuală și a o înconjura de teamă pentru toate legăturile sale virtuale cu maladiile și cu răul. În privința femeii și a problematizării căsătoriei, transformarea ține mai ales de valorizarea legăturii conjugale și de relația duală care o constituie; buna comportare a soțului, moderația pe care și-o impune nu se justifică numai prin considerente de statut, ci și prin natura legăturii, forma sa universală și obligațiile reciproce decurgând din ea. În sfârșit, în privința iubirii pentru băieți, necesitatea abstenenței este din ce în ce mai puțin considerată ca o modalitate de a conferi acestei forme de iubire cele mai înalte valori spirituale și din ce în ce mai mult ca semnul unei imperfecțiuni care-i aparține.

Or, printre aceste modificări ale temelor

preexistente, se poate recunoaște dezvoltarea unei arte a existenței dominate de preocuparea de sine. Această artă a sinelui nu mai insistă atât asupra exceselor la care se poate deda individul și de la care trebuie să se stăpânească pentru a-i putea conduce pe alții; ci subliniază din ce în ce mai mult fragilitatea individului privind diversele suferințe ce pot fi provocate de activitatea sexuală; mai subliniază și necesitatea de a o supune pe aceasta unei forme universale prin care oamenii sunt legați unii de alții și care își are pentru toți temeiul în același timp în natură și în rațiune. Arta sinelui pune în valoare în egală măsură importanța dezvoltării tuturor practicilor și exercițiilor cu ajutorul cărora individul devine capabil să-și păstreze controlul asupra sinelui și să ajungă, până la urmă, la o pură desfătare de sine. Nu accentuarea modalităților de interdicție se află la originea acestor transformări în morală sexuală, ci dezvoltarea unei arte a existenței ce gravitează în jurul problemei sinelui, a dependenței și a independenței sale, a legăturii pe care poate și trebuie să o stabilească cu ceilalți, a metodelor de control asupra ființei și a felului cum poate instaura o deplină suveranitate a sa.

În acest context se produce un dublu fenomen, caracteristic pentru această etică a plăcerilor. Pe de o parte, se pretinde o atenție mai vie privind practica sexuală, efectele ei asupra organismului, locul și rolul său în cadrul căsătoriei, valoarea și dificultățile relațiilor cu băieții. În același timp, însă, cu cât se discută mai

mult despre ea, cu cât interesul care i se arată se intensifică, cu atât apare mai primejdioasă și mai susceptibilă de a compromite relația cu șinele; tot mai mult apare nevoia de a o suspecta, de a o controla și de a o localiza, în măsura posibilului, doar în relațiile de căsătorie – chiar dacă în cadrul relației conjugale va fi încărcată de semnificații mai intense. Problematizarea și îngrijorarea merg mână în mână, interogare și vigilență. Astfel este propus un anumit stil al conduitei sexuală prin toată această mișcare a gândirii morale, medicale și filosofice; este diferit de cel conturat în secolul al IV-lea, dar și de cel pe care-l vom afla în secolele următoare în creștinism. Activitatea sexuală se înrudește în această gândire cu răul, prin forma și efectele sale, dar nu este în sine și în mod substanțial un rău. Își află împlinirea naturală și rațională în căsătorie; dar aceasta nu este, cu unele excepții, condiția formală și indispensabilă pentru ca plăcerile sexuale să înceteze să mai fie un rău. Își află cu greutate locul în iubirea pentru băieți, dar aceasta nu este, din acest motiv, condamnată ca fiind împotriva naturii.

Astfel, în rafinamentul artelor de a trăi și a preocupării de sine, se trasează câteva precepte care pâr destul de apropiate de cele exprimate în moralele ulterioare. Dar, atenție, această analogie poate fi înșelătoare. Aceste morale vor defini alte modalități de raportare la sine: o caracterizare a substanței etice pornind de la moarte, cădere și rău; un mod de înrobire sub forma supunerii la o lege generală care este în același timp voința unui

zeu personal; un tip de lucrare asupra sinelui implicând descifrarea sufletului și o hermeneutică purificatoare a dorințelor; un mod de realizare etică care tinde la renunțarea de sine. Elementele de cod privind economia plăcerilor, fidelitatea conjugală și raporturile între bărbați pot rămâne similare. În acest caz, ele vor depinde de o etică profund remaniată și de un alt mod de constituire a sinelui ca subiect moral al conduitelor sale sexuale.

Cuprins

I. A VISA PROPRIILE PLĂCERI

1. Metoda lui Artemidor...

2. Analiza

3. Visul și actul

II. CULTIVAREA SINELUI

III. ȘINELE ȘI CEILALȚI.

1. Rolul matrimonial".

2. Jocul politic

IV. TRUPUL

1. Galenus

2. Sunt bune sau sunt rele?

3. Regimul plăcerilor

4. Lucrarea sufletului

V. FEMEIA...

1. Legătura conjugală

2. Problema monopolului

3. Plăcerile căsătoriei

VI. BĂIEȚII...

1. Plutarh.

2. Pseudo-Lucian

3. O nouă erotică

CONCLUZIE: ...

vei prostitua: „Dacă o femeie sau un băiat frumos visează că sunt poduri, se vor prostitua și mulți vor trece pe deasupra lor”. Un om bogat care a avut acest vis s-a aflat în situația de a fi „disprețuit și ca și cum ar fi fost călcat în picioare”.

1 Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. I, pp. 543 - 546.